

الوجود والحد في فلسفة شتاينر

دكتور هيب الساروني

مدرس الفلسفة الحديثة - كلية الآداب
جامعة الإسكندرية

الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية
بجلال حزي وشركاه

0168542



Bibliotheca Alexandrina

اهداءات ۲۰۰۱

ا.ح. احمد ابو زيد

انثروبولوجي

الوجود والحد في فلسفة شتاينر

دكتور حبيب الساروني
مدرس الفلسفة الحديثة - كلية الآداب
جامعة الإسكندرية

لناشر **المنشأ** ف بالاسكندرية
جمال حنوي وشركاه

القسم الأول نقد الأنطولوجيا

ملاحظات منهجية

عرضنا في دراسات سابقة لفلسفة سارتر في خطوطها الرئيسية، ودرسنا بعض هذه الخطوط في تفاصيلها العامة، وبعضها الآخر في تفاصيلها الدقيقة. وعرفنا أن هذه الفلسفة تقوم على مجموعة من المقولات، ونتابع منهجاً معيناً هو المنهج الفينومولوجي، وتقدم لنا أنطولوجيا أى علماً للوجود. بيد أننا وقفنا في هذه الدراسات عند مرحلة معينة من حياة الفيلسوف وعند مرحلة معينة في منهج الدراسة: فمن الناحية الأولى كانت ثمة بوادر ألحنا إليها، تكشف عن اتجاه نحو التغير في تفكير سارتر، وهو التغير الذي أشار إليه فرانيسون جانشون في نهاية كتابه «سارتر بقلمه»^(١) وأبان فيه عن وجود حركة جدلية تمضي من التفسير الذاتي إلى التفسير الموضوعي. هذا التغير قد بلغ أكلن نصبه وأجله. صورته في كتاب سارتر: «نقد العقل الجدلي»^(٢) الذي ظهر عام ١٩٦٥. وكانت دراستنا السابقة قد وقفت إلى ما قبل هذه المرحلة من حياة الفيلسوف. ومن الناحية الثانية كان تعقينا على فلسفة سارتر، سواء بالتأييد أو التنفيد، يجرى مقتضباً؛ لأننا كنا بسبيل العرض أولاً، وبسبيل الكشف عن جوانب معينة تخص مجال بحثنا وتدخل ضمن مسائل هذا البحث.

فإذا أردنا أن نستكمل دراستنا عن فلسفة سارتر وجب علينا أن نمضي

(١) Francis Jeanson: *Sartre par lui-même* (édition du 'seuil'), Paris 1955, p. 185-186.

(٢) Sartre, Jean Paul: *Critique de la Raison Dialectique*, (٢)

في منهج الدراسة إلى تقييم هذه الفلسفة، وأن يمضي هذا التقييم لينسحب بالمثل على اتجاهات سارتر الأخيرة، لاسيما على نحو ما تمثل هذه الاتجاهات في كتابه «نقد العقل الجدل». فبعد صدور هذا المؤلف أصبح من السهل تحديد المسار الذي اتخذته فلسفة سارتر، ابتداء من موقف ميتافيزيقي أنطولوجي يمثل «الوجود والعدم»، الذي صدر عام ١٩٤٣، إلى موقف اجتماعي أنثروبولوجي يمثل «نقد العقل الجدل».

ليست غايتنا إذن هي العرض. وبحسبنا هذا يفترض علم القارئ بفلسفة سارتر، ويمضي إلى النظر في الموقفين السابقين مقتصرأ على النقد والتقييم. ونحن قد عرفنا أن جميع الموضوعات المتباينة التي كانت تؤسس فلسفة سارتر في موقفه الأول، عند مرحلة الوجود والعدم، تكتمل في نسق واحد يقوم على قضية واحدة، أو يبدأ من مقولة واحدة. هي مقولة الملائشة، وأن هذه المقولة هي التركيب الأنطولوجي للوعي، وأنها تضع الحرية الإنسانية وتكشف عنها وتفسرها. ومن هنا كانت الحرية الإنسانية هي الحقيقة الأساسية والخط الرائد في هذا الموقف الأول من مراحل فلسفة سارتر. وقد تابعنا هذا الخط، وعرفنا أولا أن الإنسان حر، وأنه - بمقتضى تركيبة الأنطولوجي - مقضى عليه بهذه الحرية، وثانياً أن هذه الحرية ليست حرية فارغة، وليس الإنسان حراً في المطلق، وإنما بالنسبة إلى موقف ينخرط فيه أو إلى قضية يلتزم بها.

تقتصر إذن في هذا القسم الأول على مرحلة «الوجود والعدم»، وننظر فيما يمكن أن يوجه من نقد، أولاً إلى الموضوعات المتباينة التي تؤسس الأنطولوجيا من فلسفة سارتر، وثانياً إلى المقولة الرئيسية التي تقوم عليها هذه الأنطولوجيا، وهي مقولة الملائشة، ثم ننظر ثالثاً وأخيراً في الحقيقة الأساسية في فلسفة سارتر، وهي الحرية الإنسانية. ومن النظر في هذه الحقيقة يمكن لدراستنا النقدية أن تعدنا لفهم التطور الذي أدى بسارتر إلى الانتقال من وجهة نظر الوعي الفردي والحرية بالمعنى الميتافيزيقي، إلى

وجهة نظر الوعي الجماعى والحرية بالمعنى الاجتماعى والحضارى .

فدراستنا هنا تلتزم الموقف النقدى . يدفعنا إلى ذلك عاملان أساسيان : أولهما : أننا قد شعرنا أثناء معاشتنا لفلسفة سارتر وكتابتنا عنه أن فى هذه الفلسفة ضجيجاً كثيراً وفلسفة أقل ، لاسيما إذا ما قارنا سارتر بمعاصره وزميله ميرلو - بونتي . وثانيهما أن الكتابة عن أى فيلسوف من شأنها أن توحى للقارئ مقدماً بأن لدى الكاتب اهتماماً خاصاً بهذا الفيلسوف ، وأن هذا الاهتمام ينطوى على التفضيل . والحق أن اهتمام الكاتب بهذا الفيلسوف ينحصر - شيئين : أولهما هو اهتمام الفيلسوف نفسه بمسألة الحرية، واتخاذها محوراً رئيسياً فى مذهبه الفيلسوف . ومسألة الحرية موضوع أثر لدى كاتب هذه السطور . وثانيهما أن فلسفة سارتر - رغم ما يمكن أن يوجه إليها من نقد - كانت تشكل أقوى تيار فلسفى ساد فرنساً لأكثر من ربع قرن .

وينبغى أن نلاحظ فوراً ملاحظتين هامتين : الملاحظة الأولى : هى أننا لسنا هنا بسبيل سرد الانتقادات التى يوجهها إلى الفلسفة الوجودية وإلى سارتر بصفة خاصة كل من الفلاسفة الكاثوليك^(٣) والماركسيين^(٤)

(٣) مثل الأب Roger Troisfontaines فى كتابه *Le choix de* ، Jean-Paul Sartre (Editions Aubier, Paris 1945) وكذلك الأنسة مرسية Mlle Mercier والفيلسوف الوجودي جبريل مارسيل Gabriel Marcel .

(٤) مثل هنري لوفيفر Henri Lefebvre فى كتابه *L'Existentialisme* (Editions Sagittaire, Paris 1949) ، وكذلك لوك لوفيفر Luc J. Lefèvre فى كتابه *L'Existentialiste est-il un Philosophe ?* (Ed. Alsatia, Paris 1946) . وهذا الكتاب الأخير يقتصر على تقديم مقال سارتر « الوجودية فلسفة انسانية » باعتبار أنها التعبير النهائى عن فلسفة سارتر . أما جان كانابا Jean Kanapa فى كتابه *L'Existentialisme n'est pas un Humanisme* (Editions Sociales, 1947,)

والديكارتيين^(٢٦) . فليست الدراسة النقدية — في مجال الفلسفة — مساجلة بين المذاهب المتعارضة ، ورغم أن كثيراً من الفلاسفة يتابع في دراسته النقدية منهجاً معيناً ، هو معارضة المذاهب كلها بمذهب واحد ، فإننا نرفض كذلك هذا المنهج النقدي ، وذلك لأسباب هامة نوجزها كالآتي :

أولاً : أن الفلسفة ليست بحثاً يبدأ من المحاولة والخطأ وينتهي إلى الصواب والكمال ، ولكنها وجهات نظر تتعدد بتعدد الفلاسفة ، أى بتعدد أصحابها . ومن ثمة فلا معنى لأن نعارض مذهباً بآخر وأن نضرب اتجاهها باتجاه . حقيقة أن المذاهب المتعارضة تعين الفيلسوف بما تثيره من مشاكل ومساائل ، وبما تلقيه من ضوء على المشكلات المختلفة ، ولكنها — في مجال الدراسة النقدية — ينبغي أن تقف عند هذا الحد ، بحيث يمكن الاستفادة منها ، دون أن تصبح أداة للمعارضة تلجأ إليها حين تعوزنا الحججة والبرهان .

ثانياً : أن الغاية المطلقة للفلسفة هي الكشف عن الحقيقة بمعناها المطلق : والحقيقة بهذا المعنى أكبر وأعظم من أن يشملها أو يفسرها مذهب واحد أو

= . فلا يرتفع إلى مستوي النقد الجاد ، وإنما يقتصر على ترديد بعض الشائم رغم أنه كان أصلاً تليذاً . لسارتر ثم تحول إلى الماركسية ، وربما كان النقد الماركسي الوحيد الذي يرتفع إلى مستوي الدراسة العلمية ، رغم اقتضائه على النظر في الجانب السياسي من فلسفة سارتر وسيمون دي يوفوار وميلو . يوتى ، هو كتاب جورج لوكاس Georges Lukacs « الوجودية والماركسية » - *Existentialism* - 1948 ، *l'isme et le Marxisme* ، Nagel ، وتمثل أيضاً الانتقادات الماركسية الموجهة لسارتر بصفة خاصة والوجودية بصفة عامة عند كل من M. Garaudy في كتابه « أبجدية الحرية » (*Ed. Grammaire de la Liberté*) ، وبوليتزر Politzer ، ومعظم انتقادات هؤلاء تأخذ طابعاً سياسياً واجتماعياً ، وكانت تظهر في مقالات بمجلة « الآداب الفرنسية » *Les Lettres Françaises* ، وهي مجلة أسبوعية شيوعية . وكذلك بمجلة « العمل » *L'Action* ، وهي مجلة أسبوعية أكثر تمثيلاً للمبادئ الشيوعية .

(٥) مثل Alquié في كتابه مجلة « كراسات الجنوب » *Les Cahiers du Sud* ، وكانت رصينة جادة تتناول « الوجود والعدم » ، بالنقد العنيف ، ولكنها تتفق مع سارتر في بعض النقاط الجوهرية ، وتتفق قس الوقت كلا من الماركسيين والكانتوليك .

التياء واحد ، كما أنها أجل من أن يصل إليها أو يستوعبها مذهب من دون المذاهب الأخرى . ولذلك فنحن نرى أن كل فلسفة تشتمل بهذا المعنى على جانب من الصواب ، وربما أيضاً على جانب من الخطأ : أما الصواب فمن حيث إنها تعبر عن وجه من أوجه الحقيقة ، وتقوم على أدلة وبراهين أو حجج منطقية ، وإلا لم تكن فلسفة . أما الخطأ فيقوم في ادعاء أي مذهب أنه بلغ الحقيقة كلها بمعناها المطلق :

ثالثاً : أن الأدلة التي يصطنعها مذهب ما لا معنى لها إلا داخل هذا المذهب عينه . ويستحيل علينا بالتالي أن ننظر فيها من خارج المذهب ، أي من خلال مذهب آخر . وهذا يعني أنه لا ينبغي أن نضع مذهباً في مقابل مذهب آخر ، ونسرد أدلة الواحد وحججه إزاء أدلة الآخر وحججه .

وإذن فنحن نخلص مما سبق إلى رفض المنهجين : منهج معارضة المذاهب بعضها ببعض ، ومنهج معارضة المذاهب بمذهب واحد . فما هو المنهج الذي نتابعه في هذه الدراسة النقدية ؟ لقد قدم لنا سارتر علماً للوجود أقامه على مجموعة من المقولات . ونحن نريد أن ننظر إلى نفس المقولات ، وأن نظل داخل فلسفة سارتر ذاتها . عندئذ نستطيع أن ننظر في مقدمات هذه الفلسفة ، وأن نتبين مدى ما بين هذه المقدمات والنتائج التي ينتهي إليها من تسلسل منطقي أو من تناقض . وهذا هو — فيما نرى — المنهج السليم لكل دراسة نقدية في مجال البحث الفلسفي .

أما الملاحظة الثانية فهي أننا لا نعني بالنقد مجرد الانتقاد ، وإنما نعني كذلك الكشف عما في فلسفة سارتر — لاسيما بصدد فكرة الحرية — من خصائص ومميزات . فعلى الرغم مما في هذه الفلسفة من ثغرات أو ما خذ ، فإنها لا تخلو من عناصر قيمة فيها أصالة وطلاقة ، ومن تحليلات عميقة فيها دقة وجدة . إن محاولات الفلاسفة وتردد الفكر البشري منذ فلاسفة اليونان حتى اليوم يؤكد لنا أن الحقيقة الجزئية عسيرة المنال ، وأن المذهب الكامل الذي يعلو على النقد هو شيء ممتنع على العقل ومستحيل .

فليس النقد إذن هو المدمر. ومن الإجحاف البين أن نعد الفاسفة الوجودية بالإطلاق مجرد « محاولة ثانوية » كما يذهب إلى ذلك أستاذنا يوسف كرم .

وفلسفة سارتر تتميز بميزتين لا تخلو منهما أى فلسفة جديدة بهذا الاسم ، وهما : أولاً عمق التحليل ودقته ، وثانياً الأصالة فى العرض وفى كثير من الموضوعات الجديدة . وإلى جانب هاتين الميزتين نشعرنا بكتابات سارتر ، لاسيما كتاب « الوجود والعدم » وكتاب « نقد العقل الجدللى » ، بالذكاء الحاد الخارق بأدق معنى لهذه الكلمة . وربما كانت لهذه الميزة ، وهى الذكاء الخارق ، أكثر من دلالة . فهى لا شك تفسر لنا دقة سارتر وعمقه فى التحليل ، ولكنها من جهة أخرى تفسر لنا أيضاً أهم نقد يمكن أن نوجهه لفلسفة سارتر . فبسبب هذا الذكاء استطاع سارتر أن يقيم أنطولوجيا كاملة ابتداء من مقولة واحدة ، هى مقولة الملائشة (ولهذا خصصنا المقال الثانى من هذا القسم لنقدنا لهذه المقولة) ، وأن يعود ويدخل « القطاع الأنطولوجى » فى « الأنثروبولوجيا الماركسية » .

أولاً - نقد الخطوط الأساسية في أنطولوجيا سارتر

لقد اصطنع سارتر منهجاً معيناً هو المنهج الفينومولوجي ، وأقام بمقتضى هذا المنهج أنطولوجيا جديدة . ومن هنا يمكن أن نقول إن فلسفة سارتر هي دراسة فينومولوجية للوجود . وسارتر يقف عند هذا الحد ، فلا يتجاوزه إلى أى دراسة ميتافيزيقية ، باعتبار الميتافيزيقا تفسيراً للوجود . فهو لا يحاول أى تفسير للوجود في أركانه الرئيسية ، مثل وجود المادة ، والإنسان ، والأنا والآخر ، أو غير ذلك من المقولات التي يدرسها . فجميع هذه المقولات يتناولها سارتر بحسب المنهج الفينومولوجي ، دون أن يذهب وراء ذلك ليفسر لنا ظهورها أو قيامها . ولذلك اقتصرته فلسفته على إقامة أنطولوجيا لا تقوم على تفسير سابق عليها . إن مثل هذا التفسير هو ادعاء من جانب الميتافيزيقا ، وسارتر يرفض هذا الادعاء ،

وهنا نساءل مباشرة ، هل يمكن أن نعتبر الدراسة القاصرة على الوصف الفينومولوجي فلسفة جديدة بهذا الاسم ؟ حقيقة أن أى موقف يتخذه الإنسان من قضايا الوجود ، بما في ذلك موقف من يرفض التفسير الميتافيزيقي للوجود ، يعتبر موقفاً فلسفياً . ولكن ثمة فارقاً بين الموقف الفلسفي وبين المذهب الفلسفي : وإذن فيمكننا أن نصوغ سؤالنا على نحو آخر ، ونسأل : هل يمكن أن نعتبر فينومولوجيا الوجود عند سارتر مذهباً فلسفياً ؟

لا شك أن سارتر ليس فيلسوفاً بالمعنى اليوناني القديم لهذه الكلمة ، أعني بالمعنى الأرسطي بصفة خاصة . فليس المنهج الفينومولوجي

إلا مجزء وصفت لمعطيات الشعور المباشرة : ومن هنا فليست الفلسفة ، بناء على هذا المنهج ، إلا علماً وصفيّاً بحتاً . ولكن سارتر من جهة أخرى ، لم يقتصر على اتباع هذا المنهج في حدود المعنى السابق ، وإنما هو قد حاول - كما فعل هيدجر - أن يتوصل من خلال هذا المنهج إلى أنطولوجيا . أى إلى دراسة الوجود ، بالمعنى الأرسطي لهذه الكلمة . هذه المحاولة إذن هي التي تجعل سارتر جديراً باسم الفيلسوف . فسارتر لم يقف عند مجرد وصف الإنسان والمواقف الإنسانية والوجود الإنساني . ، إنما هو قد أراد ، من وراء دراسته تلك ، أن يتوصل إلى الحكم على الوجود الإنساني بما هو كذلك ، أعني أن يقيم أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الإنساني بصفة عامة ، لا مجزء وصفت الوجود الفردي .

وفي هذه المحاولة تواجها ثلاث صعوبات أساسية : الصعوبة الأولى ترجع إلى المقدمات التي يبدأ منها سارتر فلسفته ، فسارتر يبدأ من مقولتين ، هما : الوعي والأشياء ، أو هما : الوجود لأجل - ذاته والوجود - في - ذاته ، ويجعل العلاقة الوحيدة القائمة بينهما ، هي علاقة مثل وابتعاد . فالوعي هو مطاردة وفرار مستمرين ، بحيث لا يلحق بنفسه أو بالأشياء أبداً . إنه انفصال وملاشاة مستمرة . وسارتر يقدم لنا وصفاً أنطولوجياً بارعاً للوعي في انفصاله المستمر وشروعه الدائم ، ويصور لنا هذا الوعي على أنه - بمقتضى الانفصال والشروع لا يمكنه أن يلحق بنفسه أو يدركها ، فهو بالتالي لا يمكنه أن يعرف نفسه . إن فكرة الانفصال والملاشاة تتضمن وتعني أن الوعي لا يدرك ذاته أبداً ، لأنه دائم الانفصال عنها . وهنا نتساءل : كيف يتاح لمثل هذا الوعي ، الذي لا يدرك ذاته أبداً ، أن ينعكس على ذاته ، ويعرف نفسه منفصلاً عن نفسه ؟ أعني كيف يمكن

الوعى أن يعى نفسه مدركاً شيئاً ، ويكون وعيه وعياً بنفسه ، وليس بالشئ الذى يدركه ؟ كيف يمكن للوعى ، الذى يتجه نحو شئ ما ، أن يترك هذا الشئ ، ويتجه إلى ذاته ، ويصف هذه الذات فى إدراكها للشئ الذى تتجه إليه ؟ إن الوعى ، لكى يدرك ذاته واعياً ، ويقوم بوصف هذه الذات ، لابد أن ينعكس على ذاته ، ويتأمل نفسه. ولكى ينعكس على ذاته لابد أن يستبدل ذاته بالموضوع المتجه إليه ، أى أن يجعل من ذاته موضوعاً لوعيه . فهو إذن لا يصف إطلاقاً ذاته من حيث هى وعى متجه إلى الأشياء . وبعبارة أخرى : إن الوعى ، حين يتجه إلى ذاته ، يستحيل عليه أن يصف هذه الذات فى اتجاهها إلى الأشياء الخارجية ، ويستحيل عليه بالتالى أن يقدم لنا وصفاً أنطولوجياً عن الوعى وعن علاقته بالأشياء الخارجية . لقد قرر سارتر نفسه أن إدراك الوعى لذاته هو إدراك متضمن فى الوعى نفسه . فاستحيل إذن على الوعى أن ينعكس على ذاته ويدرك نفسه واعياً لشئ آخر . إن مثل هذه المحاولة نوقعتنا فى سلسلة لامتناهية مجتمعة .

فإذا كان سارتر قد قدم لنا وصفاً أنطولوجياً عن الوعى ، فمن حقنا أن نسأل كيف استطاع أن يصف الوعى فى انعكاسه على ذاته ؟ وبعبارة أخرى كيف يستطيع الوعى أن يصف نفسه قائماً بهذا الوصف ؟ إن الوعى ، كى يصف ذاته ، لابد له من أن يجعل نفسه موضوعاً لنفسه . فهل يصف الوعى ذاته من حيث هى موضوعاً لنفسه ، أم من حيث هى تقوم بهذا الوصف ؟ أعنى هل يصف الوعى ذاته من حيث هو متأمل واصف ، أم من هو متأمل موصوف ؟ لا شك أن الإجابة على مثل هذه التساؤلات تتطلب على تناقض صارخ : فالقول بأن الوعى يصف نفسه من

حيث هو متأمل وواصف لنفسه هو قول متناقض ويوقعنا في سلسلة لامتناهية تحتم أن يكون هناك وعى سابق دائماً على كل وعى. والقول بأن الوعى يصف نفسه من حيث هو موضوع تأمل، أعنى من حيث هو موصوف ، هو أيضا قول متناقض ؛ لأنه ينتهى بنا من جهة إلى أن نصف وعيا فارغا، بينما نحن قد رأينا أن الوعى عند سارتر لا معنى له إلا من حيث هو وعى بشئ ما : وهو من جهة أخرى لا يقدم لنا أنطولوجيا كاملة عن الإنسان ؛ لأنه لا يصف الإنسان من حيث هو وعى يقوم بالتأمل وينعكس على ذاته ، وإنما يقتصر على وصفه من حيث هو موضوع تأمل فقط .

الصعوبة الأولى إذن تبدأ من مشكلة المسلاشة والانفصال ، وتقف حائلا يمنع إقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الإنسانى من جميع نواحيه ؛ لأن الوعى لا يتضمن أى معرفة استبطانية يدرك فيها ذاته ، ولكنه موجه أصلا إلى الأشياء . لقد رأينا أن هذه الصعوبة تفضى بنا إلى تناقضات لا يمكن رفعها ، وأنه يستحيل علينا مع هذه التناقضات أن نقيم أنطولوجيا كاملة عن الإنسان .

الصعوبة الثانية: ترجع إلى نفس المقدمات التى يبدأ بها سارتر فلسفته . فنحن نعرف أن سارتر يبدأ من الكوجيتو أو هو يبدأ من الأنا الهوسرلى . ولكن الأنا الهوسرلى هو كذلك موضوع غير عالمي ؛ لأنه يظل - رغم فكرة القصد - الأنا الذى يوقف الحكم ويقوم بالتعليق ، وهو من ثمة يعود دائما إلى الأنا الديكارتي ، أى الأنا أشك والأنا أفكر . يظل سارتر ، إلى هذا الحد ، في نطاق الفينومولوجيا . فنحن قد عرفنا أن الفينومولوجيا عند هوسرل ، وعند سارتر كذلك ، لا تقطع بالوجود .

الخارجي بالمعنى المطلق . فهي إذن تقف أو ينبغي أن تقف عند الأنا العارف . وإلى هنا كذلك تظل الفينومولوجيا اتجاهها تصوريا ، هو تصورية الوعي المنتجة الذي يظهر ما هو مائل لديه من موضوعات . وهي تقتصر بالتالي على دراسة التركيبات الجوهرية للوعي ، أو هي تجعل موضوع العقل noème شيئاً غير حقيقي متعلقاً بفعل التعقل nothos . ولكن سارتر من جهة أخرى يريد أن يقيم تحليلاً «وجودياً» ، وأن يدرس الوجود الإنساني من حيث هو وجود في العالم ، أو من حيث هو وجود واقعي ، على نحو ما تدرسه فلسفه هيدجر . فاتجاه سارتر من هذه الناحية هو اتجاه واقعي هيدجري .

يد سارتر إذن أن يجمع في فلسفته بين الاتجاهين : الاتجاه التصوري الهوسرلي والاتجاه الواقعي الهيدجري . وهنا نتساءل هل يمكن التوفيق بين هذين الاتجاهين ؟ وهل يمكن لسارتر أن يظل في حدود المنهج الفينومولوجي ، وأن يقيم في الوقت نفسه علماً للوجود من حيث هو وجود ؟ إن التصورية تعني أن الأنا من حيث هو وعي يفرض الموضوع أو يؤسس وجوده . بينما الواقعية تعني أن الموضوع هو موجود عالمي . فهناك إذن تعارض أو تنافر بين الاتجاهين . وبسبب هذا التنافر لا يمكن أن نجمع بين الاتجاهين إلا على حساب أحدهما : فالترام المنهج الفينومولوجي والبدء من الأنا العارف لا يصلنا إلى الوجود العالمي . ومن جهة أخرى فإن إقامة تحليل وجودي تقتضي الخروج من الفينومولوجيا . ونحن نعرف أن سارتر يلجأ إلى فكرة القصديّة ، ويتخذ منها مبدأً لدراسة الوجود . فكان محاولة سارتر لإقامة الأنطولوجيا تتضمن خروجاً من الفينومولوجيا ، وهذا هو ما يؤسس الصعوبة الثانية . أما الصعوبة الثالثة في إقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الإنساني فترجع إلى إحدى القضايا الرئيسية في فلسفة سارتر ، وهي قضية سبق الوجود لإنساني على ملاهية . وهذه القضية ، التي يعبر بها

سارتر عن موقفه الميتافيزيقي ، توقعنا في مجموعة من الإشكالات يستجبل معها . أن نقيم أنطولوجيا عن مقومات الوجود الإنساني . وهذه الإشكالات تعود كلها إلى نوع من التعارض بين معنى الماهية الإنسانية ، التي تتكبرها فلسفة سارتر باعتبارها سابقة على الوجود الإنساني ، ومعنى الأنطولوجيا . من حيث هي دراسة المقومات الوجود الإنساني ، والتي تريد فلسفة سارتر أن تؤسسها . فما هو معنى الماهية فيما يختص بالإنسان ؟ وما معنى مقومات الوجود بالنسبة للإنسان أيضاً ؟ إن الماهية تعني الخصائص الجوهرية ، وتعني أيضاً الأعراض العامة التي لا توجد في أنواع أخرى ، أو في أفراد متدرجة في أنواع أخرى . فالماهية إذن تعني الجنس والفصل النوعي والخاصة التي تعم جميع الأفراد . وهذا هو ما يؤسس التعريف ، سواء أكان تعريفاً بالحد أم تعريفاً بالرسم . وسارتر لا يعطينا تحديداً لكلمة الماهية أو لكلمة الوجود ، ولكنه يذكر ما يشير إلى هذا المعنى صراحة ، فيقول : « إن الماهية بالنسبة للكتاب ... هي مجمل الكيفيات التي يعرف بها ومجمل الوسائل التي يصنع بها » (٦) . فالماهية عند سارتر تعني التعريف بوسائل الصنع . وسارتر يورد قوله : « إن الماهية تعني التعريف أكثر من مرة ، فيقول عن الإنسان إنه «كائن يوجد قبل أن نستطيع تعريفه بأي تصور» (٧) ، بمعنى أن وجوده سابق على ماهيته . وفي نفس الموضوع يقول : « إن الإنسان يوجد أولاً ... ثم يعرف بعد ذلك » (٨) . ولما كان التعريف ، سواء أكان بالحد أم بالرسم ، لا يتناول إلا الصفات الجوهرية أو الأعراض الخاصة العامة ، أي ما يخص النوع أو أفراد النوع الواحد جميعاً ، كانت الماهية بهذا

L'Existentialisme est un Humanisme, p. 18. (٦)

Ibid.; p. 21. (٧)

Ibid., p. 21. (٨)

المعنى مرادفة للمعنى الكلى من حيث إن التعريف لا يتناول إلا الكلى؛
فإن خلاصة الأمر إذن هي أن سارتر يصرح بأن الماهية تعنى المعنى
الكلى ، وأن هذه الماهية تجيئ لاحقة على الوجود الإنسانى . وهنا
نتساءل : ألا يعنى ذلك أن الإنسان حين لا يكون حاصلًا أولاً على ماهية
معيّنة ، كما يرى سارتر ، يصبح بالتالى حراً فى أن يكون أى شئ؟ قد يرد
على ذلك بأن سارتر لم يكن يعنى بالماهية ، كما يفهم من كلامه فى «الوجود
والعدم» الماهية العامة ، أى كون الإنسان إنساناً ، وإنما الماهية الخاصة ،
أى كون الإنسان بهذه الصفات وبذلك الخصائص. ولكن سارتر من
جهة أخرى لم يفرق صراحة بين الماهية العامة والماهية الخاصة فى المواضيع
التي كان يؤكّد فيها سبق الوجود الإنسانى على الماهية فى «الوجودية
فلسفة إنسانية». هذا إلى أنه — على نحو ماسرى — سينظر إلى الماهية
من حيث هي الأعراض المتحققة فى الجزئى ، لا من حيث هي
مرادفة للمعنى الكلى كما رأينا الآن وكما وضع هو معناها صراحة.
فإذا عدنا إلى اعتبار سارتر للماهية على أنها مرادفة للمعنى الكلى
أصبح معنى ذلك أن الإنسان — من حيث إن ماهيته لاحقة على
وجوده — هو حرية لا حدود لها ، بحيث يمكنه أن يكون نباتاً
أو حيواناً آخر أو ملكاً أو إلهاً ، — الأمر الذى هو مستحيل
ومتناقض. إن الماهية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون سابقة على الوجود
الإنسانى ؛ لأن الإنسان بعد كل شئ لا يمكنه إلا أن يكون إنساناً
وليس كائناً آخر أو من نوع آخر .

وإذن فالقضية الرئيسية فى فلسفة سارتر ، وهى قضية سبق
الوجود الإنسانى على الماهية، هى قضية مستحيلة إذا اعتبرنا الماهية
بالمعنى السابق، أى باعتبارها مرادفة للمعنى الكلى الذى نعرفه بالجنس
والفصل النوعى والخاصة والعامة . وهذا هو مايؤسس الإشكال الأول:
أما الإشكال الثانى فيتضح إذا نظرنا إلى الماهية من ناحية المعنى

الثانى ، أى من ناحية اعتبار سارتر لها أنها الماهية الخاصة . ذلك أن سارتر لا يفرق بين الماهية من الناحية الأنطولوجية والماهية من الناحية الإستمولوجية ، أعنى أزه لا يفرق بين الماهية باعتبارها خصائص وصفات موجودة ومتحققة فى الواقع وبين الماهية باعتبارها خصائص وصفات يمكن أن نعرفها وأن نحددها . فإذا كان سارتر قد قرر أن الماهية لاحقة على الوجود فينبغى أن نفهم ذلك من حيث إنها صفات وخصائص مدركة بالعقل ، أى باعتبار أن وجودها هو وجود عقلى فقط ، فإن هذا الوجود العقلى هو مستخرج من الوجود العيى الذى تحقق . فالماهية بهذا الاعتبار ، ومن الناحية الإستمولوجية فحسب ، لاحقة على الوجود . أما الماهية من حيث التحقق العيى فى الواقع ، أعنى من ناحية وجودها متحققة فى الإنسان الواقعى ، فلا يمكن أن تكون كذلك لاحقة على الوجود؛ لأن الإنسان لا يكون فى الواقع إنساناً موجوداً بالفعل إلا بتحقيق هذه الخصائص ، أى حين تتحقق الماهية . فليست الماهية لاحقة على الوجود وليست كذلك سابقة عليه، وإنما هى — بهذا الاعتبار — مساوقة للوجود. الماهية إذن لاحقة على الوجود من الناحية الإستمولوجية، أى باعتبار أن وجودها هو وجود عقلى مستخرج من الوجود العيى . وهى مساوقة للوجود من الناحية الأنطولوجية ، أى باعتبار أنها خصائص وصفات متحققة فعلا فى الواقع . ولكن سارتر لم يقم بهذه التفرقة كما أنه لا يهتم بالناحية الإستمولوجية ولا يقول بالتجريد . كأن تقرير سارتر إذن لسبق الوجود على الماهية لا يقصد به الناحية الإستمولوجية ، وإنما يقصد به الجملة الصفات الخاصة متحققة بالفعل وحاصلة على وجود عيى . وهنا نتساءل أيضا ألا يعنى ذلك أن سارتر فى الواقع لا يتحدث عن الماهية ، وإنما يذكرها ويعنى أصلا جملة الأعراض التى تحقق الإنية ، أعنى أنه

ينظر في الجزئى المحسوس بدلا من الكلى المعقول؟ ألا يكون سارتر بذلك قد عاد إلى الحسية التى تضع الجزئى بدلا من الكلى على نحو مايفعل فلاسفة المذاهب الحسية؟ إن معنى الماهية عند سارتر إما أن يكون الماهية العامة التى هى مرادفة للمعنى الكلى ، وهذه كما رأينا لا يمكن أن تكون لاحقة على الوجود ، لأن معنى الوجود هو وجود شئ ما ، أى وجود ماهية ما، وإما أن يكون معنى الماهية مجرد جملة الأعراض التى تحقق الإنية ، فلا تكون بالتالى ماهية ، وإنما عين الوجود الجزئى المحسوس^(٩) .

فإذا نظرنا فى النتائج التى أسلمنا إليها الإشكال الأول والإشكال الثانى اتضح لنا أن هناك إشكالا ثالثا أشد خطورة من الإشكاليين السابقين : فتحن قد رأينا أن الماهية يمكن فهمها على أنحاء ثلاثة : فهى قد تعنى الماهية العامة ، أو قد تعنى الماهية الخاصة المدركة بالعقل ، أو قد تعنى أخيراً الأعراض المخصصة للجزئى . ونحن قد رأينا كذلك أن سارتر ينتهى فى الواقع - حين يتحدث عن الماهية- إلى النظر إليها بهذا المعنى الثالث، أى من حيث هى تؤسس جملة الأعراض المخصصة للجزئى . ويجعل سارتر هذه الماهية - بمقتضى قضيته الرئيسية - لاحقة على الوجود لإنسانى . ومن هنا أراد أن ينظر فى هذا الوجود وأن يدرس مقوماته ليقم من هذه المقومات أنطولوجيا خاصة بالوجود الإنسانى . ولكن ما معنى الأنطولوجيا؟ وما معنى إقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الإنسانى ؟ لقد أراد سارتر من الأنطولوجيا التى أقامها أن يبين كيف يتعلق الوعى بأبناء الوجود المختلفة ؛ فوصف كيف يتعلق الوعى بالجسم ، وبموضعه من العالم ، وبالماضى والحاضر والمستقبل ، وبالمعرفة والرغبة والإرادة ، وبالاختيار ، وبالحياة والعمل ، وبالقائمة

(٩) الى هذا رأى ينهب كذلك يوسف كرم « تاريخ الفاسفة الحديثة » (دار المعارف بمصر) ص ٤٣٠

والغايات المطلقة ، وأخيراً بكل وعى آخر . وانتهى سارتر بهذا الوصف إلى الكشف عن إمكان المعرفة وإمكان العمل ، وإلى وضع أساس تقوم عليه الأخلاق . وإذن فالأنطولوجيا بهذا المعنى الساتر هي علم خاص بالوجود الإنساني ، ولكنه علم شامل يتناول الوجود الإنساني في جميع نواحيه . ونحن نعلم أن سارتر - مثل هياجر - لم يرد الوقوف عند مجرد الوجود الإنساني - كما هو الحال بالنسبة لمعظم الفلاسفة الوجوديين - وإنما هو أراد أن يبدأ من الوجود الإنساني وأن يذهب إلى الوجود المطلق . فالفلسفة عند سارتر لا تقف عند حد الوجود الفردي ، كما يفعل كيركيجارد مثلاً ، ولكنها تمتد إلى الوجود من حيث هو كذلك ، أعني بما هو موجود . بيد أن هذا المنهج ، الذي يقضى بالبداية من الوجود الفردي ومن التجربة الشخصية للذهاب إلى الوجود العام والوجود المطلق ، لا يكشف في الواقع إلا عن جوانب معينة من الوجود الإنساني . إنه لا يكشف عن مقومات الوجود الإنساني من جميع نواحيه ؛ لأنه ، بعد كل شيء ، منهج يبدأ من تجربة خاصة ، فلا يكشف إلا عن أوجه خاصة ، كما أن التجارب الأخرى التي يبدأ منها فلاسفة آخرون قد تكشف عن أوجه أخرى . حقيقة أن سارتر يبدأ بتحليل الوجوديين : الخارجي والكوجيتو . ولكن هذا التحليل يقوم أصلاً على تجربة سارتر الخاصة الأساسية ، وهي اكتشاف الوجود المختلط الذي سيفصل عنه الأنا ، بحيث تظل التجربة الخاصة هي نقطة البداية التي أعطت سارتر مادة فلسفته . ورغم أن هذا المنهج الذي يبدأ من نقطة ذاتية خاصة لا يمكن أن يكشف عن مقومات الوجود عامة ومن حيث هو وجود مطلق ، فإن سارتر يقيم ابتداءً من تجربته الشخصية ومن الوجود الفردي الخاص أنطولوجيا أول الوجود بصفة عامة ومن حيث هو وجود مطلق . وهنا نتساءل مرة أخرى :

ألا تعنى الأنطولوجيا بهذا المعنى السابق نفس الماهية الإنسانية التي
رفض سارتر من قبل الإقرار بها ؟ ألا ينسب الكشف عن مقومات
لوجود الإنساني الكشف في الوقت نفسه عن الماهية الإنسانية ؟
إن هذه المقومات لا يمكن أن تكون جزئية وفردية خاصة ، وإلا
لما كانت مقومات ، ولما خرج سارتر من الوجود الفردي إلى الوجود
العام ، وأقام له علماً هو الأنطولوجيا . وإذن فهذه المقومات هي
مقومات عامة ، أي أنها تشير إلى المعنى الكلي وإلى الماهية .
ولكن سارتر من جهة أخرى رفض أن تكون ثمة ماهية
بالنسبة للإنسان يمكن تحديدها ؛ لأن هذا التحديد يقضي على الحرية
الإنسانية التي أراد أن يبقى عليها .

وإذن فسارتر يحاول من جهة أن يقيم أنطولوجيا ، أي أن يحدد مقومات
الوجود الإنساني ، وهو من جهة أخرى يرفض تحديد هذه المقومات
برفضه لتحديد الماهية الإنسانية ، وهذا هو ما يؤسس الإشكال الثالث .

رأينا الإشكاليين الأول والثاني ينتهيان إلى دحض القضية الرئيسية
في فلسفة سارتر وهي سبق الوجود على الماهية الإنسانية . وإلى
مثل هذه النتيجة ينتهي أيضاً الإشكال الثالث . وذلك لأن سارتر
نفسه قد أظهر — حين قدم لنا في « الوجود والعدم » أنطولوجيا
خاصة — كيف تتعقد الحقيقة الإنسانية وتشابك حولها مجموعة من
المقومات والأحوال ، هي ما عبر عنها بالجمال الراقعي للحرية الإنسانية (١٠) ،
فتكاد تخضع هذه الحقيقة الإنسانية لمجموعة من المشروعات الثانوية
بينما يحجب عنها مشروعها الأساسي . فإذا كان الإنسان — كما
تقضي أنطولوجيا سارتر — خاضعاً لمجموعة من المقومات والأحوال ،
لم يعد ثمة معنى لجعل الوجود سابقاً على الماهية ، فإن هذه المقومات
وهذه الأحوال كافية وحدها لتأسيس الماهية الإنسانية وإخضاع
الإنسان لها . أما إذا كان سارتر يريد الإبقاء على قضيته الرئيسية ،

(١٠) راجع كتابنا « بين برجسون وسارتر — أزمة الحرية » (دار المعارف ، مصر) ،
ص ١٣٧-١٦١ .

أى سبق الوجود الإنسانى على الماهية ، ليبقى بالتالى على الحرية الإنسانية ، فلن يكون هناك أى معنى لإذن لإقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الإنسانى من حيث هو وجود عام .

هناك إذن تناقض فى قول سارتر بأن الوجود سابق على الماهية الإنسانية ، كما أن هناك تعارضاً بين هذه القضية وبين محاولة سارتر إقامة أنطولوجيا . وهذا التعارض والتناقض — على نحو مارأينا فى الإشكالات الثلاثة السابقة — هو مايؤسس الصعوبة الثالثة فى إقامة علم للوجود من حيث هو وجود .

لقد رأينا أن الصعوبة الأولى تبدأ من مقولة الانفصال والملاشاة وتقف حائلاً يمنع إقامة علم للوجود من حيث هو وجود . ورأينا الصعوبة الثانية تبدأ من الأنا الهوسرى كما يصطنعه سارتر ولا تصلنا إلى الوجود العالمى وإلى إقامة علم للوجود إلا بمقتضى الخروج من الفينومولوجيا : ورأينا الصعوبة الثالثة تبدأ من قضية سارتر الرئيسية أى من سبق الوجود الإنسانى على الماهية وتقف أيضاً حائلاً يمنع إقامة علم للوجود من حيث هو وجود .

فإذا تركنا هذه الصعوبات جانباً ونظرنا فى الأنطولوجيا التى يقيمها سارتر ويجعل منها نسقاً ، ظهر لنا بوضوح ما فى هذا النسق من تسلسل منطقى محكم ، وظهرت لنا قيمة سارتر كفيلسوف وامتيازه بصفة أخص باتجاه عقلى يقارب إلى حد بعيد العقلية الديكارتية .

أما هذا النسق الفلسفى أو هذه الأنطولوجيا فهى تبدأ من «الكوجيتو» الديكارتى ، ولكنها تنظر إلى الأنا الواعى والموضوع الذى يقصده الأنا فى علاقتهما التى لا تنفك ، فتؤكد الأنا الواعى وتؤكد فى الوقت نفسه الأشياء الخارجية ، وتقتصر على دراسة ما يظهر للوعى — حسب مايقضى المنهج الفينومولوجى — دون أن تتجاوز ذلك إلى القول بالجوهر وراء الظاهرة .

ويكشف سارتر عن ارتباط الوعي بالأشياء على نحو جدلي بحيث تصبح الفينومولوجيا لديه دراسة وتحليلاً لكل ما يظهر للوجود الواعي . فهو يصف كيف يتعلق الوعي — لا على أنه مادة أو عملية ، بل باعتباره حضوراً إنسانياً في العالم — بأنحاء الوجود المختلفة . وهذه العلاقة بين الوعي والأشياء هي الشرط الوحيد الذي يتيح إمكان المعرفة ويتيح إمكان العمل . إن الأشياء — أو كما يسميها سارتر « الوجود - في - ذاته » — موجودة بذاتها ، ولكنها ليست حاصلة على أى معنى أو دلالة ؛ فهي ليست أشياء معينة أو واضحة ، وهي ليست هذا الشيء أو ذلك ، وإنما هي عماء مشوش لا معنى له . ولكن هذه الأشياء الجامدة تتحول إلى أشياء - لأجل - الوعي ويصبح لها — بمقتضى حرية الوعي — ما يختار لها من معنى وما يضفى عليها من دلالة . فالوعي كما تقول سيمون دى بوفوار (١١) : « ينتزع الأشياء من غيبوبتها اللاواعية . . . ويعطيها لونها ورائحتها » . . . هو إذ يفعل ذلك فإنما يعتبر مؤقتاً أن الأشياء الأخرى التي لا يتصدها غير موجودة ويقذف بها في العدم ، وهو من جهة أخرى يعي الشيء الذي يتجه إليه ويتميز عنه في نفس الوقت . وعلى ذلك ليس الوعي شيئاً بذاته أو مادة تفكر ، ولكنه مجرد القدرة على الاتجاه نحو الأشياء والتميز عنها .

وإذن فالوعي هو مجرد مثل لإزاء الأشياء وتميز عنها . وهذا التميز هو الذى يحد الأشياء ويعرفها دون أن يكون الوعي خاصية لها أو شيئاً آخر موضوعاً لإزاءها . إنه مجرد تميز وانفصال مما هو موجود . فهو إذن يتطلب ضرورة وجود العالم الموضوعى لكي ينفصل عنه ويكسبه في نفس الوقت معناه ودلالته ، وكى يتاح له بالتالى

Simone De Beauvoir : *L'invitée*, (Gallimard 1945), (١١)
p. 10.

معرفة . فالانفصال إذن هو الشرط اللازم لإمكان المعرفة .

والوعى لا يقف من العالم والأشياء عند حد المعرفة فحسب ، وإنما هو يعمل في العالم مغيراً في مادته ومبالاً في طبيعته . وليس العمل مجرد حركة ولكنه شروع له اتجاه وقصد ، ولا يتم من ثمة إلا في ضوء غاية . ولأجل الشروع نحو الغاية ينبغي الانفصال عن الحالة الراهنة وعمّا هو كائن بالفعل . فالانفصال إذن هو الشرط اللازم لإمكان العمل .

وهذا الانفصال الذى يتيح إمكان المعرفة وإمكان العمل هو ما يؤسس عند سارتر التركيب الأنطولوجى للوعى . فالوعى هو — بمقتضى هذا التركيب — انفصال مستمر ومفارقة دائمة . إنه ليس ماهية ثابتة وإنما هو وجود قوامه الانفصال المستمر من الأشياء حوله والمفارقة الدائبة والتجاوز الدائم لماضيه . وهذا بالذات ، أعنى انفصاله عن الأشياء وعن ذاته وعن ماضيه ، هو ما يتيح للوعى حريته الدائمة . إن الوعى مقضى عليه بهذه الحرية لأنه ليس حاصلًا على ماهية ثابتة يتحدد بمقتضاها سلوكه وترتسم في نطاقها أفعاله . وهو ليس حاصلًا على ماهية ثابتة لأنه انفصال دائم لا يتيح له أن يستقر على حال ثابتة . يقول سارتر : «إننى منفى ... خارج العالم وخارج الماضى وخارج نفسى : الحرية هى النفى ، وأنا محكوم على بأن أكون حراً» (١٢) .

هذه الحرية تقضى ضرورة بأن يكون الإنسان مسئولاً . ومن هنا كان ارتباط فكرة المسئولية بفكرة الحرية الإنسانية . وبغض النظر عن امتداد هذه المسئولية إلى مجال الشعور بها لآخريين ، على نحو ما يقرر سارتر حين يجعل الإنسان مشرّعاً لنفسه ولغيره ، وصانعاً لمثاله أعلى هو الإنسان كما ينبغي أن يكون — نقول بغض

النظر عن هذه الفكرة التي هي غريبة على النسق الفلسفي الذي يقيمه سارتر ، والتي يضعها سارتر في مقاله « الوجودية فلسفة إنسانية » مجرد وضع كما يفعل كمنط يصدد « الأمر المطلق » — على نحو ماسنري بشئ من التفصيل في المقال الثالث من هذا القسم (نقد الحرية في فلسفة سارتر) ، فإن مسئولية الإنسان أمام نفسه ، وشعوره بأنه يصنع نفسه ، وأنه يختار ذاته وأسلوبه في الحياة بمحض جريته وبمقتضى هذه الحرية — كل ذلك كفيلا بأن يجعله يشعر بالحرية والتردد والخزع ، وأن يعاني من هذه الحرية قلقاً وحسراً هائلاً . ومن هنا كان ارتباط القلق بالمسئولية الإنسانية ، واقرانه بالتالي بفكرة الحرية الإنسانية .

ومن هنا أيضاً كان التماس الإنسان لطرق الخلاص من هذا القلق وهذا الحصر . فهو قد يخدع نفسه ويوهمها بأنها حاصلة أصلاً على ماهية ثابتة ، وأن سلوكه يتحدد بالتالي . ويتبغى أن يتحدد في نطاق هذه الماهية . وهو قد يتابع في سلوكه أنماطاً معينة ثابتة يستمدّها من المجتمع الذي يحيط به والبيئة التي يعيش فيها والأفراد الذين يحالطهم أو الذين يتخذ منهم نماذج وأمثلة عليا . وهو قد يخضع للمجتمع فيأتمر بأوامره ويشتهي بنواحيه ويتابع أوضاعه الثابتة وتقاليده المتحجرة . وهو قد يلجأ إلى السحر أو إلى الجنون ، وفي السحر اعتقاد بأن ثمة أشياء موجودة وثابتة وحاصلة على ماهيات يمكن بعثها بمجرد أن نذكر اسمها . وفي الجنون نتمثل عالماً آخر فيه الأمن والطمأنينة بخلاف العالم الذي نعيش فيه . وهو قد يرغب ويتمنى أن يتحول إلى شئ من الأشياء وأن يصبح مثلها وجوداً في ذاته خاضعاً لمجموعة من القوانين العلمية الصارمة ، وحاصلاً بالتالي على ما فيها من جمود وصمت وطمأنينة .

هذه الوسائل المتباينة التي يلجأ إليها الإنسان طلباً للطمأنينة

ومعياً وراء الثبات والاستقرار إن هي إلا أساليب وحيل متنوعة للقرار من الحرية وما يقترن بالحرية من مسئولية ومن قلق . فعن طريق هذه الأساليب يخدع الإنسان نفسه ويخفى عن نفسه حريته ؛ وهذا هو ما يسميه سارتر بسوء النية .

إلى هنا نلاحظ أن سارتر حين يبدأ من الكوجيتو كمقولة أولى لا يضيف إليها بعد ذلك مقولات جديدة ، وإنما ينظر في نفس المقولة الأولى ويستخرج منها ما يترتب عليها . فهو قد نظر في الأنا الواعي ، ومن الأنا الواعي ذهب - كما يقضى بذلك المنهج الفينومولوجي الذي يتابعه - إلى ما يحيل إليه الأنا الواعي أى إلى الأشياء ، بحيث انكشفت له العلاقة بين الأنا الواعي وبين الأشياء على أنها علاقة انفصال وتميز مستمرين . ومن هذه العلاقة استخرج سارتر فكرة الحرية . وبالنظر إلى فكرة الحرية بين لنا سارتر ما يلازمها من مسئولية . ولكن المسئولية تقترن بالقلق ، والقلق يدعو إلى القرار منه ، والقرار من القلق يتم بخداع النفس أى بسوء النية . وهكذا تأتلف عناصر الفلسفة الوجودية عند سارتر في نسق متسلسل تمهد فيه كل فكرة للفكرة اللاحقة عليها وتلزم كل قضية عن القضية السابقة عليها ، ويعرّضها جميعاً سارتر بطريقة استنباطية وعلى نحو عقلي يشبه إلى حد بعيد العقلية الديكارتية رغم اختلاف فلسفة سارتر عن فلسفة ديكارت اختلافاً جوهرياً . وهذا العرض المنطقي الاستنباطي هو الذي يبرر امتياز سارتر كفيلسوف . وهو امتياز حقيقي لأنه في نفس الوقت الذي يعرض فيه سارتر فلسفته على هذا النحو العقلي المتسق فإنه يكشف ضمن موضوعات فلسفته الأساسية عن اتصاف الوجود الإنساني بالتناقض أو باللبس Ambiguité . وفكرة اللبس أو ازدواج الدلالة تسود الفلسفة الوجودية

وفلسفة سارتر بصفة أخص في جميع موضوعاتها وفي جميع مراحلها : فالإنسان هو وجود وهو في الوقت نفسه انفصال وملاشاة وعدم . والإنسان هو حرية وهو في الوقت نفسه ملتزم بوضع أو منخرط في موقف . والإنسان موجود وحيد بدون أى علة أو تبرير وهو في الوقت نفسه مسئولٌ وعليه أن يخلق العلل والتبريرات . هذه المتناقضات ليست خارجة عن الإنسان ولكنها متضمنة في وجوده أو هي تؤسس نسيج الوجود الإنساني . وسارتر يعرضها دون أى يقع هو فيها ، أعنى . دون أن يتناقض مع نفسه حين يستنبط من مقدماته الأولى وحين يقوم نسقه الفلسفي عن طريق هذا الاستنباط . وهذه المتناقضات نفسها تكشف في الواقع عما في فلسفة سارتر من ديناميكية متطورة ، وتعبر عن التاريخ الأدبي والسياسي والأخلاقي كما يمثل في فلسفة سارتر وكما أملت الظروف التي سادت حياة سارتر في السنوات السابقة واللاحقة على الحرب .

ولم يقف سارتر عند حد الكشف عن حرية الإنسان من حيث هي حرية مطلقة ، وإنما نظر في هذه الحرية من حيث هي عين الوجود الإنساني ، أعنى نفس فعل الوجود الذي هو انفصال مستمر وملاشاة دائمة . وبما أن الانفصال هو انفصال من شيء ما ، فإن الحرية هي أيضاً حرية إزاء شيء ما . إنها حرية إزاء موقف أو وضع ، وهي تعني مجرد انفصال الوعي مما هو كائن وشروعه نحو ما ليس هو كائن بعد . فإذا كان الإنسان حراً إزاء المواقف المختلفة فليست هذه المواقف حاصلة أصلاً على معاني معينة أو دلالات خاصة ، وإنما هي تستمد معانيها من حرية الإنسان وبمقتضى هذه الحرية . فالإنسان حر في أن يضيف على المواقف المختلفة ما يختار من معانٍ ودلالات : وهكذا يكشف لنا سارتر عن حرية الإنسان

إزاء محامه؛ فهو حر في أن يختار نفسه ساخطاً على هذا المحل أو راضياً عنه . وهو حر إزاء ماضيه ينكره ويسخط عليه أو يعتز به ويجعل منه مجالا للفخر . وهو حر إزاء ما يحيط به من أشياء يخلع عليها ما يريد لها من معان وما يختار لها من قيم . وهو حر إزاء الآخرين يخضع لهم أو يحاول أن يخضعهم له ؛ وهو في كلتا الحالتين حر في اختياره . وإذن فكل قيمة وكل معنى يرتد في نهاية الأمر إلى اختيار الوعي وإلى حرية الوعي في هذا الاختيار . هذه الموضوعات المتباينة ، التي رأينا من قبل (١٣) أن سارتر يبدأها من الكوجيتو الديكارتي ويستخرجها قضية بعد قضية على نحو استنباطي عقلي مع التزامه الدائم باصطناع المنهج الفينومولوجي ، هي مايؤسس الأنطولوجيا عند سارتر :

و كما يتجلى امتياز سارتر في تشييده للنسق الفلسفي على نحو استنباطي عقلي يظهر امتيازه كذلك من حيث إقامته للأنطولوجيا أى من حيث إنه يشيد مذهباً في الوجود . ونحن نعرف أن الفلسفة الوجودية نشأت أصلاً كرد فعل ضد فكرة المذهب الفلسفي وضد المذهب العقلي بصفة أخص كما يتمثل عند « هگل » ، واقتصرت على إقامة فلسفة « ذاتية » تعتمد التجربة الشخصية وحدها ، وتنظر في وجود الأنا le moi فحسب ، دون أن تذهب من وراء ذلك إلى الوجود من حيث هو وجود ، أعني إلى الوجود بصفة عامة ومن حيث هو حقيقة كلية شاملة . وقد تمثل هذا الاتجاه الوجودي بصفة أخص عند كل من كيركيجارد ويسبرز : فكيركيجارد اقتصر على التحليل الوجودي لموضوعات ذاتية بحتة يعانها الإنسان من حيث هو فرد معاناة شخصية ، بحيث يستحيل معها أن يتقبل منها إلى أحكام شاملة أو تعميمات مذهبية . وكذلك فعل ويسبرز . أما سارتر فلم تقتصر فلسفته على التجربة العينية الفردية ، وإنما هو قد ذهب من وراء ذلك — كما فعل هيدجر — إلى إقامة علم للوجود ، لا من حيث

(١٣) راجع كتابنا : « بين برجسون وسارتر — أزمة الحرية » ص ٩٠-١٣٧ .

هو وجود فردى خاص ، وإنما من حيث هو وجود عام ، أى من حيث هو موضوع للفكر وليس موضوعاً للتجربة الشخصية .

فإذا كنا قد رأينا امتياز سارتر من حيث تشييده للنسق الفلسفى ومن حيث إقامته للأنطولوجيا ، فإننا نرى من جهة أخرى أن ثمة انتقاداً يمكن توجيهه إلى سارتر ، أولاً من حيث المبادئ التى يقيم عليها هذا النسق ، وثانياً وبالتالى من حيث النتائج التى ينتهى إليها هذا النسق .

أما بصدد المبادئ التى يشيد عليها سارتر فلسفته فهى تنحصر فى الكوجيتو . ونحن قد عرفنا أن الكوجيتو يفترض انفصال الوجود إلى موجود - لأجل - ذاته هو الأنا أو الوعى وإلى موجود فى - ذاته هو الموضوع أو الموجود الخارجى . وفى هذين المبدأين وما يقوم بينهما من تمييز وملاشاة يعتمد سارتر فى تحليله لأنحاء الوجود المختلفة وفى تشييده للأنطولوجيا (١٤) . ولا يابجأ سارتر - فى إقامة مذهبه - إلى غير هذين المبدأين : إنه لا يلبجأ إلى المبادئ التى تقررها الفلسفات الأخرى أو إلى الوقائع التى تتنافى مع مذهبه . وهو يرفض بالتالى كثيراً من المعانى التى لا تلتئم مع فلسفته دون أن يعطى تبريراً لهذا الرفض . ومن هنا - أعنى بسبب هذا الرفض - ظلت المقدمات أو المبادئ التى يقيم عليها سارتر فلسفته الوجودية مقدمات محدودة ضيقة ، وظلت بالتالى النتائج التى رصل إليها سارتر مرتبطة بهذه المقدمات ومحدودة بها . ليس انتقادنا إذن لفلسفة سارتر إلا انتقاداً للمقدمات التى قامت عليها ولما فى هذه المقدمات من قصور وتعسف . فبمقتضى هذه المقدمات انتهى سارتر إلى

(١٤) أوضحنا من قبل كيف استطاع سارتر رغم اقتضاره على هذه المقدمات أن يقدم لنا وصفاً فيثومولوجياً للجسم الإنسانى . راجع كتابنا « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية » (مكتبة الانجلو المصرية) القاهرة ١٩٧٤ ، ص ١١ - ١٠٣ .

إقامة أنطولوجيا قائمة يائسة لاتتيح مجالا لأي اتصال بين الإنسان والعالم أو بين الإنسان وغيره من الناس . إنها علم الوجود يعرض علينا كما يقول إميل برييه ^(١٥) E. Bréhier خيبة الرجاء المتابعة التي يلقاها الفيلسوف في بحثه عن الوجود .

ونحن قد رأينا (١٦) كيف تأدى سارتر إلى اعتبار الصلات الإنسانية كلها وفي مختلف أشكالها قائمة على الصراع والنضال . فسارتر يرفض تجربة الحب الخالص ، الحب الذي لا يقتضي صراعاً بين حرية الأنا وحرية الآخر . إن الحب في فلسفة سارتر يجبر الأنا أو الآخر على فقدان حريته .

ويعتضي نفس المقدمات ، وهي الوجود - لأجل - ذاته والوجود - في ذاته ، يرفض سارتر كذلك أن يكون ثمة إله . إن الله كما تصوره الأديان - يجمع بين الوجود - لأجل - ذاته والوجود - في - ذاته . إنه وعي ومادة في الوقت نفسه . كأن الوعي عند الله هو الذي يخلق وجوده . ولكن هذا الاتحاد بين ماهو لأجل - ذاته أى الوعي وماهو - في - ذاته أى العالم هو عند سارتر اتحاد ممتنع . ولهذا كان الله - في فلسفة

Emile Bréhier: *Les Thèmes Actuels de la philosophie* (Presses Universitaires de France) . Ch. 13.

وبين لنا إميل برييه في هذا المقال أن معرفة الإنسان لنفسه ومعرفة للاشخاص الآخرين ومعرفة للأشياء أو العالم ، كل ذلك - في فلسفة سارتر - لا يستطيع أن يلاءم الفراغ الشامل للوعي . فالوعي هو وجود - لأجل - ذاته ، فإذا اتجا إلى نفسه ليعرف ذاته أصبح وجوداً - في - ذاته ولم يعد ونياء والوعي في ذاته بالآخر يتطلبه ، مما لا يستطيع هو أن يعطيه للآخر . والوعي يستطيع استخدام الأشياء كأدوات ، لكن هذا الاستخدام لا يقل سوى أن يؤكد الطابع الخارجى لهذه الأشياء كما يؤكد تميز الوعي عن معرفة حقيقتها .

(١٦) راجع مقالنا « الملانات بين « الأنا » « والآخر » في فلسفة جان - بول سارتر » مجلة جامعة القاهرة - فرع الخرطوم - العدد الخامس سنة ١٩٧٤ .

سارتر - معنى متناقضاً ووجوداً ممتنعاً . ونحن لانرى ما يمنع من أن يكون الله وجوداً - لأجل - ذاته ووجوداً - في - ذاته ، لا على النحو الإنساني ، حيث تظل المسافة قائمة بين الوجود والماهية أو بين الوعي الأشياء ، وإنما على نحو آخر إلهي تنعدم المسافة فيه بين الوجود والماهية .

ولكن سارتر يرى من جهة أخرى أن الله لو كان موجوداً لكان واقعاً عارضاً ، أى لا يمكن - ككل موجود - أن يوجد وأن لا يوجد . ونحن لانرى كذلك ما يمنع من أن يكون إيماننا نفسه بالله واقعاً عارضاً . إن الإيمان بالله عند غير الأوغسطينيين في المسيحية وعند كثير من المؤمنين - وفي رأينا - هو إيمان عارض حادث لامبرر ، أو هو إيمان يأتي بالمعنى الكنطي لوجود الله . ففي الإيمان نستطيع أن نقول : « إننى أؤمن لأن هذا متنى المعنى Credo quia absurdum » .

ومن جهة ثالثة يرى سارتر أن ليس هناك ما يبرر الإيمان بوجود لازم الوجود فوق الكائنات العارضة . ونحن نعرف أن هناك أدلة تقليدية في الفلسفة تستند إلى الإمكان لتستدل به على الموجود اللازم الوجود . كما هو الأمر عند الفلاسفة الإسلاميين (١٧) . ولكن سارتر يرفض البحث في الأدلة التقليدية في وجود الله . إنه لا يخوض في موضوع الله بالتفصيل ولا يراه حقيقة بذلك . أو هو يقتصر على اعتبار التناقض المتضمن في فكرة كائن هو علة ذاته . ولكننا نرى أن مثل هذا التناقض يرتفع إذا فهمنا عبارة « واجب الوجود » بمعنى « الله كائن بذاته » لا بمعنى « الله صانع ذاته » .

(١٧) وبصفة أخص ابن سينا ، فهو يستدل على واجب الوجود لا بخلواته أى من جهة الحدوث كما هو الأمر عند المتكلمين ، إنما من جهة إمكان الممكنات : أى أن العالم عند ابن سينا وجوده ممكن أى ليس من ذاته ، وهو من ثم يحتاج إلى دلة واجبة الوجود تخرجه للوجود . (الاشارات - القسم الإلهي - النقط الرابع) . واضح أن هذا الدليل المنطقي يعود أصلاً إلى دليل المحرك الأول عند أرسطو .

يرى سارتر إذن من جهة أن فكرة الله هي فكرة متناقضة ممتنعة ، ويرفض من جهة أخرى الأدلة التقليدية على وجود الله . ورغم هذا الموقف الإلحادي من جانب سارتر، ورغم إنكاره الله، فإن سارتر يظل محتفظاً في فلسفته بنوع من الحنين الغامض والنزوع الدائب نحو الله . إن الإنسان في فلسفة سارتر نزوع ورغبة ، إلا أنها رغبة يائسة لاسبيل إلى بلوغها .

هل نقول إذن كما رأى إميل بربيه من أن فلسفة سارتر هي فلسفة يائسة أو هي تاريخ لألوان خيبة الرجاء المتتابة التي يلقاها الفيلسوف في بحثه عن الوجود؟ إن فلسفة سارتر تعتبر الصلات الإنسانية صلات يائسة فاشلة ، وتعتبر الإنسان أملاً ضائعاً وأمنية ممتنعة لاسبيل إلى تحقيقها . ولكن مثل هذه النتائج التي يحق لنا أن نرفضها تعود في نهاية الأمر إلى المقدمات التي يبدأ منها سارتر وإلى ما في هذه المقدمات من ضيق ومن تعسف . إن فلسفة سارتر هي في جملتها عبارة عن استخلاص النتائج المنطوية في مقدمات ضيقة محدودة ، وهذه المقدمات هي موضع انتقادنا .

ثانيا - نقد المقولة الرئيسية في فلسفة سارتر

عرفنا أن سارتر يقيم أنطولوجيا تصف كيف يتعلق الوعي بالأشياء وبالمعرفة وبالزمن وبكل وعى آخر وبالعقل وبالاهواء وبالإرادة وبموضعه من العالم . وعرفنا أن المقولة الأساسية - كما يكشف عنها المنهج الفينومولوجى - فى علاقة الوعي بهذه الموضوعات ، وبالتالى فى فلسفة سارتر كلها ، هى مقولة الملائشة ، وأن هذه المقولة هى التركيب الأنطولوجى للوعي ، وأنها تضع الحرية الإنسانية وتكشف عنها وتفسرها . وعرفنا أن الكائن البشرى - بمقتضى هذه المقولة - ليس إلا انفصالا مستمرا مما هو كائن واتجاها مستمرا نحو ما ليس كائنا بعد . وهنا يبدو لنا أن المنهج الفينومولوجى يتيح لصاحبه أن يختار أى مقولة ليبدأ منها فلسفته ، دون أن يقدم لذلك تبريرا ميتافيزيقيا^(١) عقليا . بحيث يمكننا أن نتساءل هل حقيقة تكشف لنا الفينومولوجيا عن أن الكائن البشرى هو انفصال مستمر ؟

لقد سبق فى نقدنا لفكرة الانفصال أن بينا أنها تقصر عن تفسير إمكان المعرفة وإمكان العمل وأبدلنا بها مقولة « الاندماج »^(٢) ، لكننا نقصد هنا إلى بيان قيمة مقولة الانفصال من حيث هى من معطيات المنهج الفينومولوجى .

لقد أراد سارتر - فى كشفه عن العلاقة بين الوعي والأشياء - أن يضع الوجود - لأجل - ذاته والوجود - فى - ذاته لا باعتبارهما وجودين منفصلين كل منهما قائم بذاته ، وإنما باعتبار الوعي لا يأتى إلى الوجود إلا بعملية انفصال عن الوجود - فى - ذاته وباعتبار أن الوجود - فى -

(١) راجع كتابنا « بين برجسون وسارتر » ص ١٦٥ - ١٦٦ .

ذاته لا يكون له أى معنى أو دلالة إلا حين يتجه إليه الوعى حسب مقولة القصد وحين ينفصل عنه حسب مقولة الانفصال. بهذا أراد سارتر ألا يجعل لكل من الوعى والأشياء وجوداً مستقلاً قائماً بذاته، فيعود بالتالى إلى الواقعية التى تقرر وجود الكائن المدرك ووجود الأشياء المدركة. وأراد سارتر من جهة أخرى ألا يقع فى المثالية فجعل المعرفة تابعة للوجود وقائمة فيه، وجعل الغاية منها هى إدراك الشئ كما هو فى ذاته، بحيث يصبح شرط المعرفة هو اتجاه الوعى - من حيث هو ممارسة للوجود - نحو الأشياء. ومن هنا يمكن أن نرى أن سارتر جعل الوعى يقوم بحركتين متعاكستين: الحركة الأولى هى حركة اتجاه الوعى نحو الأشياء مما يترتب عليه عدم الوقوع فى المثالية التى لا تقرر بالوجود الخارجى للأشياء. والحركة الثانية هى حركة انفصال الوعى عن الأشياء التى يفترض الوعى وجودها.

ونحن قد رأينا أن الحركة الأولى، أى حركة الاتجاه والقصد، هى ما يكشف عنه المنهج الفينومولوجى: فبمقتضى هذا المنهج رأينا الوعى بالضرورة متجهاً إلى الأشياء. والمنهج الفينومولوجى لا يكشف إلا عن هذه الحركة. أما الحركة الثانية أى حركة الانفصال فيختارها سارتر اختياراً عسفياً، أو هو يضعها بناء على تجربته الخاصة الأساسية لجعل المعرفة ممكنة وليقيم عليها نسقاً أنطولوجياً. إن مثل هذا النسق يصح فى المنطق الرياضى باعتباره علماً عقلياً بحثاً لعلاقة له بالوجود. أما فى الفلسفة التى تريد أن تدرس الوجود، والوجود الإنسانى بصفة أخص، فلا يجوز أن تقوم على مسلمة يضعها الفيلسوف بناء على تجربته الخاصة، أو يختارها اختياراً عسفياً، دون أن يقيمها على البراهين العقلية، ودون أن يكشف عن ارتباطها بالوجود وبالواقع.

وإذن فهذه المقولة التى اختارها سارتر، باعتبارها إحدى

حركتين يقوم بهما الوعي ، لا يكشف عنها المنهج الفينومينولوجي ، وهو المنهج الذي أراد سارتر أن يتابعه . حقيقة أن الانفصال - في التجربة السارترية - ليس مضافاً إلى القصدية وإنما هو ملازم لها . ولكن نفس فكرة الانفصال هي في ذاتها فكرة متنافرة مع فكرة القصدية ، ولا تجي بالتالي - في حدود المنهج الفينومينولوجي ، وبغض النظر عن تجربة الفيلسوف الخاصة - إلا كحركة مضافة إلى القصدية ، أو على الأقل كحركة لاحقة منطقياً على القصدية . كأن سارتر إذن قد حاد عن منهجه في أولى مقدمات فلسفته وفي وضع المقولة الأساسية وهي مقولة الانفصال . ومقولة الانفصال هي - من جهة أخرى أقل من فكرة الاتجاه والقصد تفسيراً للمعرفة . إن المعرفة تفترض وجود شيئين : ذاتاً واعية ووجوداً خارجياً متميزاً عنها ، وهي تفترض أيضاً نوعاً من الاندماج بين هذين الوجودين . وفكرة الاتجاه والقصد تفسر لنا هذا الاندماج أكثر مما تفسره فكرة الانفصال ، كذلك نلاحظ أن فكرة الانفصال لا تفسر لنا ارتباط الإنسان بجسده^(٢) . لقد رأينا أن التركيب الأنطولوجي للوعي هو الانفصال المستمر . وكان ينبغي على سارتر أن يظل أميناً لهذه الفكرة وينظر بالتالي إلى الجسد باعتبار أن الوعي منفصل عنه باستمرار ؛ لأن الوعي هو وجود - لأجل - ذاته بينما الجسد هو وجود - في - ذاته . ولكن سارتر أدرك أنه لو فعل ذلك ، وجعل الوعي منفصل عن الجسد وبلا شبه ليضفي عليه ما يختار من معان ، لوقع بالضرورة في الثنائية التي وقع فيها ديكارت من قبل ، ولاستحال عليه أن ينظر إلى الإنسان باعتباره كائناً واحداً مؤلفاً من جسد ونفس متحدتين اتحاداً جوهرياً كما يقول أرسطو . ولذلك فإن سارتر لا يجعل من الجسد وجوداً - في - ذاته ؛ إنه ليس « شيئاً معيناً ، حصلاً

(٢) راجع دراستنا التفصيلية لموضوع الجسد عند سارتر في كتابنا « فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية » ، ص ٩١ - ١٠٣ .

على قوانينه الخاصة وقابلاً لأن يعرف من الخارج » (٣) : ولا يمكن بالتالى للوعى أن يضع الجسد الخاص به أمامه ك موضوع مثل الموضوعات الأخرى التى هى أشياء - فى - ذاتها . إن مثل هذا التصور للجسد لا يجوز إلا من وجهة نظر الآخر ، أعنى أن جسدى قد يكون وجوداً - فى - ذاته بالنسبة للآخر ، وجسد الآخر قد يكون وجوداً - فى - ذاته بالنسبة لى . أما جسدى أنا فهو ليس بالنسبة لى شيئاً مختلفاً عنى باعتبارى وجوداً - لأجل - ذاته أى باعتبارى وعياً . فأنا لأستطيع أن أحدد فى نفس ما هو نفسى وما هو فسيولوجى على أنهما حقيقة تان قابلتان لأن تؤثر إحداهما فى الأخرى . « فالوجود - لأجل - ذاته ينبغى أن يكون بكليته جسداً وينبغى أن يكون بكليته وعياً : إنه لا يمكن أن يتحد بجسد ما ... إن الجسد هو بكليته نفسى » (٤) . وهذا يعنى أن الجسد ليس شيئاً آخر سوى المن - أجل - ذاته . إنه ليس فى - ذاته داخل المن - أجل - ذاته ، وإلا لأحال الوعى إلى شيء جامد ولما كان بالتالى وعياً . وإنما هو مجرد وجود الوعى باعتباره وجوداً عارضاً لا مبرر آمنخراطاً بين موجودات عارضة لا مبررة . ومع بزوغ المن - أجل - ذاته فى علاقته بالعالم يكشف لنا العالم عن أجسادنا ، وذلك باعتبار أن العالم مركب من أشياء نستخدمها وتشير إلى حضورنا الجسمانى : ذلك الحضور الذى يعطى للأشياء مكانها ومعناها (٥) .

خلاصة الأمر إذن هى أن الجسد - فى فلسفة سارتر - ليس شيئاً مختلفاً عن الوعى ينضاف إليه ، ولكنه « الأداة التى لا أستطيع استعمالها عن طريق أداة أخرى ووجهة النظر التى لا أستطيع أن آخذ عليها وجهة

L'Etre et le Néant, p. 265

Ibid. , p. 368

Ibid., p. 390

(٣)

(٤)

(٥)

نظرة (٦). فالجسد إذن لا يتميز عن الوعي من حيث إن الوعي ، باعتباره منتجها نحو شيء ما في العالم ، هو دائماً وعي جسدي سواء أكان وعياً سمعياً أم بصرياً أم عن طريق آخر. فالوعي يعيش بالجسد باعتباره وعياً ، والجسد بالتالي هو التركيب الواعي الخاص بالوعي . هذا التصور الذي يمزج بين الجسد والوعي في فلسفة سارتر يجعل من الجسد مجالاً للإدراك وأداة للعمل. وليس الإدراك والعمل في هذه الفلسفة إلا المجال الذي يتيح الاختيار والحرية الإنسانية. فالجسد إذن هو مجال للحرية الإنسانية. لقد سبق أن عرفنا أن الوعي في تجاوز مستمر لذاته ، وعرفنا الآن أن الوعي هو وعي جسدي ، وهذا يعني أن الوعي هو في تجاوز مستمر للجسد - وهذا التجاوز هو ما يتيح ، في فلسفة سارتر ، الحرية الإنسانية ويكون شرطاً لها .

ونحن قد رفضنا فكرة الانفصال المستمر والتجاوز الدائم - تلك الفكرة التي تعني انفصال الوعي عن ذاته والتي يترتب عليها بالتالي - وفي نطاق فلسفة سارتر - انفصال الوعي عن الجسد بصفة مستمرة . إن الوعي والجسد - بخلاف ما يرى سارتر - ليسا شيئاً واحداً وإنما هما شيان متباينان ، لكنهما رغم ذلك يتحدثان اتحاداً تاماً بحيث يؤلفان كائناً واحداً لا يتاح فيه للوعي أن يتجاوز الجسد أو يفصل عنه . والدليل على ذلك هو أن هذا الكائن يشعر دوماً بالتأثير المتبادل بين الوعي والجسد . فإذا نظرنا إلى هذا التأثير من جانب الجسد وجدنا أن الجسد يشد الوعي إليه ويخضعه إلى قوانينه الفسيولوجية والبيولوجية البحتة . فليس في استطاعة الإنسان أن يفصل عن الضرورات الفسيولوجية ، ما تفرضه عليه من خضوع تام يكاد يلاشي حرته ، كما أنه ليس في استطاعة الإنسان أن يفصل عن القوانين البيولوجية التي تحكم عليه الخضوع التام. إن مجال الحرية الإنسانية ، الذي يريد سارتر أن يجعله

متسعا إلى حد أن يشمل قدرة الإنسان على الانفصال عن جسده وقدرته على أن يضفي على هذا الجسد ما يختار من معان ودلالات ، يبدو هنا أنه يضيق إلى حد أن تتلاشى معه هذه الحرية. فليس في وسع الإنسان أن يختار المعنى الذي يضيفه على أى قانون فسيولوجي ، لأن القانون الفسيولوجي يحتم استجابة معينة ، والاستجابة المعينة تتضمن معناها الخاص ولا تنتظر من الوعي أن يختار لها ما يشاء من معان. إن وضع اليد على لهب النار يحتم استجابة معينة هي رفع اليد بسرعة . وتتضمن هذه الاستجابة بالضرورة معنى الألم والتوجع . فليس الوعي إذن حرا في أن يراجع عن يده ويفصل عنها ويضفي عليها معنى اللذة عندما تتوجع من لسع النار. كذلك خواء المعدة من الطعام يتطلب استجابة معينة هي تقلص عضلات المعدة. وهذه الاستجابة، وما يصاحبها من إحساس بدني ، تتضمن معناها الخاص ، ولا تنتظر حرية الوعي في اختياره الحر لما يشاء لها من معنى. وهكذا بالنسبة لجميع القوانين الفسيولوجية والبيولوجية نرى الوعي مشدودا إلى الجسد خاضعا له ولقوانينه ، بحيث لا يمكن أن يفصل عنه كما تقضى بذلك مقولة الانفصال والملاشات التي يضعها سارتر .

ونقدنا لمقولة الانفصال يتأيد أكثر وعلى نحو أقوى إذا نظرنا إلى محاولة سارتر جعل هذه المقولة سابقة — من حيث هي التركيب الأنطولوجي للإنسان — على أهوائه وعلى إرادته (٧) . إن الأهواء تتأسس في فلسفة سارتر على نحو ما يتأسس الوعي ذاته عن طريق الانفصال مما هو كائن والشروع نحوه لا يوجد بعد . وهذا الانفصال والشروع يتضمن من جهة اختيار الوعي لغاية ليست محصلة بعد ، ويتضمن من جهة أخرى اختيار الوعي لأهوائه باعتبارها اتجاهات

(٧) راجع عرضنا التفصيلي لهذه المحاولة في كتابنا «فكرة الجسم في الفلاسفة الوجودية»

ذاتية أو وسائل شخصية لتحقيق الغاية التي يهدف إليها . فالوعي حر في اختيار غاياته وحر في اختيار وسائله لهذه الغايات . على هذا النحو يثبت سارتر حرية الوعي من حيث هي حرية سابقة على الغايات والأهواء . وهنا نلاحظ أن دليل سارتر على سبق الحرية على الغاية يقوم على أساس أن الغاية هي هدف غير متحقق بعد ، أى أنها هدف نضعه باعتبارها لا - موجود *un non-être* لأنه غير محصل بعد . فاختيار الوعي للغاية هو اختيار لشيء غير موجود . وهذا حق من الناحية الزمانية ؛ فالغاية هي غاية توضع في المستقبل الذي نشرع نحوه والذي هو لاحق على الوعي الحالي . ولكننا إذا نظرنا إلى الغاية من الناحية المنطقية - لا الزمانية - وجدنا أنها ليست لاحقة على الوعي الحالي ولكنها متلازمة معه : فالوعي حين يختار الغاية التي يهدف إليها لا يكون اختياراً - كما يرى سارتر - لشيء غير موجود من حيث هو موضوع الاختيار . ولهذا فإننا لا نقول : إن الوعي سيختار في المستقبل غاياته وإنما نقول : إنه يختار الآن . كأن الاختيار إذن - رغم أنه اختيار لغاية غير محصلة بعد - يتم الآن ؛ فهو مرتبط إذن أوثق ارتباط بالوعي الحالي . ولكن ماهو الوعي الحالي ؟ إن الوعي الحالي هو الحالة الراهنة المرفوضة التي يحكم عليها الوعي بأنها غير محتملة ، ويحاول بالتالي أن يلاشيها في ضوء الغاية التي يختارها . فإذا كانت الغاية مرتبطة بالوعي الحالي وكان الوعي الحالي هو الحالة الراهنة المرفوضة التي لم تعد محتملة ، ترتب على ذلك مباشرة أن الغاية مرتبطة بالحالة المرفوضة . وهذا هو ما يكشف عنه الواقع في مظاهره العينية المحسوسة . فالغايات التي يختارها الوعي هي دائماً من إملأ الوضع الذي يعانيه ومن فرض الحالة التي يكون عليها : فأنا لا أختار السفر إلى باريس غاية لي ثم أعيش على الحال أي الإسكندرية باعتبارها عائقاً أو ألياً بصفة مستمرة . إنني لا أختار نفسي غير راض عن الإسكندرية لأنني اخترت نفس

راغباً في السفر لباريس على نحو ما يرى . سارتر . وإنما أنا بالعكس
أختار نفسي راغباً في السفر لباريس لأنني غير راض عن الإسكندرية ،
ولأنني أعتقد أن ما لا أرضى عنه في الإسكندرية ، أي ما أرفضه في
الإسكندرية ، لن أعانيه في باريس ،

خلاصة الأمر إذن " هو أن الغاية ، رغم أنها لا تحصل في الآن
الحالي وإنما في المستقبل اللاحق على الاختيار ، إلا أن اختيارها يتم
في الآن الحاضر ، ويرتبط بالتالي أوثق ارتباط بالحالة الراهنة التي
يتراجع عنها الوعي . وهذا الاختيار هو من إملاء الحالة الراهنة ،
أي أنه يتعلق بها ويلزم عنها . فالغاية ليست لاحقة على الوضع
الراهن إلا من ناحية التحقق العيني . أما من الناحية المنطقية فهي
متضمنة فيه ومتضمنة معه . - فما هي قيمة هذه النتائج التي
وصلنا إليها ؟ تتضح قيمتها إذا عدنا للنظر في فكرة الانفصال
والشروع لدى سارتر : فسارتر يرى أن الشروع نحو الغاية التي يختارها
الوعي يقضي بالارتداد والانفصال عن الحالة الواقعة لتحقيق الغاية
المنشودة . ومن هنا كانت الغاية عند سارتر لاحقة على حرية الوعي ،
بحيث تبقى حرية الوعي - باعتبارها تعبيراً عن تركيبه
الأنطولوجي - سابقة على الغاية . ولكننا رأينا في تحليلنا السابق
أن الحرية ليست سابقة على الغاية ، وأن الغاية - رغم تحققها في المستقبل ، مما
يترتب عليه ضرورة الشروع نحوها ، ومن ثمة ضرورة الانفصال
عن الحالة الراهنة لإمكان هذا الشروع - هي رغم ذلك لا يتم
اختيارها إلا في الآن الحاضر وبمقتضى الحالة الراهنة . فاختيارها
إذن مرتبط بالحالة الواقعة للوعي . وهذا الارتباط لا يمكن تفسيره
إلا في ضوء مقولة الاندماج ، بينما سارتر قد اقتصر في فلسفته على
وضع مقولة الانفصال والملاشاة ، ومن هنا اقتصر أيضاً على تفسير
الشروع نحو الغاية من حيث هو شروع نحو غاية مستقبلية ، ويقضي

بالتالى بضرورة الانفصال عن الحالة الراهنة .

وإذن فمقولة الانفصال والملاشاة لا تفسر إلا فكرة الشرع وتحقيق الغاية . أما فكرة اختيار الغاية فتقتضى - من حيث إن هذا الاختيار يتم فى الحالة الراهنة وبالارتباط معها - بضرورة العودة إلى مقولتنا الجديدة ، وهى مقولة الاتصال والاندماج : فبمقتضى هذه المقولة لا يكون الوعى سابقاً على الغاية التى يختارها ، ولا تكون الغاية - من حيث اختيارها - لاحقة على حالة الوعى الراهنة . وإنما يتم هذا الاختيار بالارتباط مع حالة الوعى الراهنة وعلى نحو يؤكد انبثاق الغاية فى ضوء الحالة الراهنة . فالغاية إذن وحالة الوعى الراهنة ليسا شيئين منفصلين ومتباعدين ؛ وذلك لأن صدور أحدهما عن الآخر يعنى اتصالهما أصلاً ويتضمن هذا الاتصال .

و يجعل سارتر كذلك مقولة الانفصال والملاشاة من حيث هى التركيب الأنطولوجى للوعى سابقة على اختيار الوعى لأهوائه . فليست الأهواء معطيات سابقة يخضع لها الوعى ، ولكنها تتأسس بانفصال الوعى مما هو كائن وشروعه نحو ما لا يوجد بعد . وهى تعبر عن موقف الوعى من الغاية التى يختارها ويشرع نحوها ، وتعبر فى الوقت نفسه عن أسلوب الوعى فى انفصاله عما هو كائن . فلهوى يفترض وجود حالة معينة غير محتملة يتراجع الإنسان عنها ويلاشئها فى ضوء الغاية التى اختارها .

وهنا نتساءل هل يمكن للوعى أن يضع له غاية معينة ويتراجع عما هو كائن ليشرع نحو هذه الغاية مالم تكن الحالة التى يتراجع عنها تقتضى ذلك ضرورة ؟ ألا يترتب على حالة الوعى الراهنة انفعال معين تفرضه هذه الحالة ويلزم هو عنها ضرورة ؟ وهل يمكن للوعى أن يفصل عن الحالة الراهنة مالم ينجم عنها مباشرة انفعال يقتضى بهذا الانفصال ويدعو إليه ؟ إن الخطر الذى يهدد حياة الإنسان يفرض عليه انفعالا معيناً هو

الخوف على هذه الحياة ويلزمه باختيار غاية معينة هي درء الخطر عن الحياة . فإذا اختلف الإنسان بعد ذلك في الوسيلة التي تحقق هذه الغاية فليس ذلك راجعاً لاختلاف الهوى أو الانفعال ، وإنما يرجع هذا الاختلاف إلى عوامل أخرى من بينها مدى تقدير الإنسان لقدراته المختلفة وحيله المختلفة لدرء هذا الخطر . لقد أراد سارتر أن يجعل الإنسان حراً في تقديره لقدراته المختلفة وحرراً في تقديره لقيمة الخطر الذي يهدده . ولذلك فهو يرى «أن الإنسان مسئول عن أهوائه . . . وأنه [غير قادر على الاستعانة بإشارات توجيهه، بل هو يؤول هذه الإشارات كما يروق له]» (٨) ، وهو بالتالي حر في هذا التأويل — إنه حر في موقفه من هذه الإشارات وفي المعنى الذي يضيفه عليها، ومن هنا فهو حر في أهوائه التي يختارها لنفسه إزاء هذه الإشارات وإزاء المواقف المختلفة: فهو يختار نفسه خائفاً من الخطر أو يختار نفسه لامبالياً به أو يختار نفسه متحدياً له. هكذا ينتهي سارتر إلى نوع من المثالية المطلقة التي لا تعترف بوجود شيء خارج الأنا أو الوعي، فالوعي هو الذي يخلق معاني الأشياء بمحض اختياره وحرية ويضيفها عليها. ونحن لا نريد أن نعود إلى الواقعية ونحمل أدلتها للرد على هذه المثالية. ولكننا نعود إلى نفس المنهج الذي اصطنعه سارتر أي إلى المنهج الفينومولوجي. يعمق المنهج هذا المنهج لا تقوم الأشياء بذاتها منفصلة عن الوعي، ولا يقوم الوعي بذاته منفصلاً عن الأشياء ، وإنما يقوم الاثنان معاً من حيث إن الوعي متجه إلى الأشياء كما تقضي بذلك فكرة القصد التي كشف عنها المنهج الفينومولوجي ولكن سارتر يبالغ في انفصال الوعي عن الأهواء ، فيكاد يعود إلى المثالية ويحيل الأنا خالقاً للأشياء . وقد يرد على ذلك بأن الأنا أو الوعي في فلسفة سارتر ليس خالقاً للأشياء؛ فهذه قائمة في صورة عماء مشوش باعتبارها وجوداً . في ذاته لا معنى له . والوعي هو الذي يكسبها معناها ويضفي عليها ما يختار من دلالات .

(٨) *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 38.

فهو خالق لمعنى الأشياء وليس خالقاً للأشياء ذاتها . ولكننا نقول إن الأشياء والمواقف إذا فقدت معانيها ودلالاتها إلى هذا الحد لم تعد أشياء ولم تعد مواقف . إن الموقف لا يكون كذلك إلا لأن له معناه ودلالته ، ولأنه يفرض على الوعى هذا المعنى وهذه الدلالة ، فيلزمه بانفعال معين ويفرض عليه عاطفة خاصة . فليس الإنسان إذن حراً فى أهوائه وفى انفعالاته وفى عواطفه ، ولكنه خاضع لنوع من الحتمية الاجتماعية *déterminisme sociologique* التى تفرض عليه أحاسيسه وأهواءه . وهذه الأهواء تقوم من جهة أخرى أساساً ثابتاً ودليلاً قاطعاً فى مذاهب الحتميين لتؤكد نوعاً آخر من الحتمية هى الحتمية النفسية الفسيولوجية *déterminisme-psycho-physiologique* التى سادت فى القرن التاسع عشر . وبعبارة أخرى إن الموقف يفرض على الإنسان هوى معيناً ، وهذا الهوى يحتم على صاحبه سلوكاً خاصاً . ومن المستحيل أن نقيم فاصلاً بين الموقف والهوى وفاضلاً آخر بين الهوى والسلوك . إن هذا الفاصل الذى يقيمه سارتر بمقتضى مقولة الانفصال والملاشاة لا يفسر الإنسان من حيث هو كائن واحد بأهوائه وانفعالاته، ومن حيث هو كائن فى العالم وسط أشياء أخرى وله بالضرورة من هذا العالم مواقف معينة وأوضاع خاصة .

وكما يضع سارتر الحرية سابقة على الأهواء والانفعالات يضعها كذلك سابقة على الإرادة وعلى الأفعال الإرادية . إن الإرادة فى فلسفة سارتر - كما سبق أن أوضحنا - (٩) هى مجرد تبرير عقلى يجي' لاحقاً على الاختيار السابق الحر . وهى ليست - بهذا الاعتبار - إلا أسلوباً من الأساليب التى نتخذها لإنجاز الفعل ، هو أسلوب التروى أو التأمل ، وهو يتم بواسطة انعكاس الوعى على شروعه دون أن ينال من

(٩) راجع كتابنا « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية » - المقالة الأولى من الفصل الرابع « الجسم والحرية » .

حرية الوعي في هذا الشروع . ولكننا رأينا أيضاً - في نفس الموضع - أن الإرادة والفعل الإرادى يتطلبان ظهور وعي متأمل يلمس الحافز كما لو كان موضوعاً أو يقصده كموضوع نفسه خلال الوعي المتأمل . كأن هناك نوعاً من الانفصال بين الوعي المتأمل وبين الوعي المتأمل . وليس هناك في الواقع . أي تعارض بين اعتبار الإرادة مجرد تبرير عقلي يأتي بطريق انعكاس الوعي على مشروعه السابق وبين اعتبار الإرادة متضمنة لنوع من الملاحظة والانفصال بين الوعي المتأمل والوعي المتأمل . وذلك لأن نفس عملية انعكاس الوعي على مشروعه تعني أن الوعي يتفصل عن ذاته ويتأمل ذاته بمقتضى هذا الانفصال . . ولكن الذي يهمنا هو استخراج سارتر لقضية الحرية من الاعتبارين السابقين بمعنىين مختلفين كل الاختلاف : فهو - بحسب الاعتبار الأول - يجعل الحرية سابقة منطقياً على الإرادة من حيث إن الإرادة هي مجرد تبرير عقلي يدخل ضمن المشروع الأساسي الذي يختاره الوعي بمحض حريته، ويجب لاحقاً على هذا الاختيار ، فلا تكون له من ثمة غير قيمة المعلن . أما بحسب الاعتبار الثاني فإن سارتر يجعل الحرية مترتبة على الإرادة من حيث هي ترو أو تأمل يتأسس - كغيره من ظواهر الوعي - بانفصاله مما هو كائن وشروعه نحو ما لا يوجد بعد ، أعني بانفصال الوعي من ذاته ومن ماضيه ومن الأشياء حوله كما يقضي بذلك التركيب الأنطولوجي للوعي .

نستطيع إذن أن نقول إن الإرادة عند سارتر تعني من جهة تأمل الوعي وعزمه على تحقيق مشروع سبق أن قام باختياره، وهي تعني من جهة أخرى نفس اختيار الوعي لمشروعه . إنها تعني - من حيث هي إرادة فعلية ومن حيث إن الفعل الإرادى يتم حالياً - تأمل الوعي وتحقيقه للمشروع الأصلي الذي هو تعبير عن حرية الوعي الأصلية . وهي تعني أيضاً - من حيث إنها مترتبة على انفصال الوعي عن ذاته بصيغة دائمة كما يقضي بذلك تركيبه الأنطولوجي - اختيار الوعي لذاته ومشروعه الأصلي .

وهنا — بصدد هذا اللبس المتعمد من ناحية سارتر بين إرادة حى تأمل وتحقيق آتى وبين إرادة هى اختيار دائم لمشروع أصلى — يمكننا أن نضع انتقادنا لقضية الحرية السارترية فى ارتباطها بالفعل الإرادى . فليس الفعل الإرادى — بحسب الاعتبار الأول — أى باعتباره تبريراً عقلياً للفعل وتحقيقاً آنياً له — إلا تعبيراً عن تلقائية الكائن البشرى . وهو ينتهى بنا — بهذا المعنى النفسى — إلى نوع من الجبرية أو الحتمية السيكلوجية . وفى هذه الحتمية تظهر لنا فكرة المشروع بمثابة الأصل الذى تنبعث منه الأفعال الإرادية وكأن هذه الأفعال الإرادية ليست إلا تعبيراً زمنياً عن المشروع الأصلى . وإلى هذا الحد فإن سبق المشروع لا يتنافى مع اتصاله المستمر الوجودى . ولكن نفس اتصال المشروع يعنى ويتضمن نوعاً من الامين والتخديد؛ فليس فى استطاعة الإنسان إلا أن يفعل فى ضوء مشروعه الأساسى وبمقتضى ما يعلى عليه اختياره الأصلى وقصده الأول من أفعال إرادية. ولن نجدنا شيئاً أن نقول إنه قد يكون ضمن مشروع إنسان ما ألا يعمل إلا إذا فكر وتأمل ورفض واختار، أعنى إلا إذا كان حراً فى عمله . فإن ذلك لو صح على بعض الناس فإنه ليس سلوك الغالبية العظمى من الناس ، لاسيما أولئك الذين تسوقهم الحياة كما تساق انقطعان . وإذن فالإرادة — بالمعنى العملى وباعتبارها تأملاً عقلياً وتحقيقاً آنياً للفعل — ليست إلا تعبيراً عن التلقائية النفسية ، أعنى انبثاق الأفعال الإنسانية من المشروع الأساسى الذى يعين هذه الأفعال ويحددها فينبى عنها بالتالى كل حرية ويخضعها لجبرية صارمة .

فإذا عدنا للمعنى الثانى — أى اعتبار الإرادة تعبيراً عن التركيب الأنطولوجى للوعى ، واعتبارها بالتالى اختياراً دائماً لمشروع أصلى يترتب على قدرة الوعى الملاشية التى تقضى بانفصاله الدائم عن ذاته وانعكاسه على نفسه ، فإن الحرية الإنسانية — بمعناها الأنطولوجى فى فلسفة سارتر — تظل قائمة، ويظل الإنسان موجوداً حراً ، يتقوم وجوده بفضل اللاوجود أو العدم الذى يرسله هو على العالم وعلى نفسه، أى بفضل تحرره المستمر من جميع المقولات وبالأحرى من

مقولة الجبرية ذاتها.. إنني بالمعنى الأنطولوجي - رغم ارتباطه بمشروعه الأصلي، فإن هذا المذهب وع كانه مصنوع من حلقات كلها لإعدام وكلها ملاحظة وكلها حرية .

انتهينا إذن بالمعنى الأول للإرادة أي بالمعنى العملي إلى أن الإنسان خاضع لنوع من الجبرية النفسية. وانتهينا بالمعنى الثاني للإرادة أي بالمعنى الأنطولوجي إلى أن الإنسان موجود حر بصفة دائمة . كأن الإنسان بالمعنى الأنطولوجي ليس هو الإنسان بالمعنى العملي . وفي حدود هذه النتيجة يمكن أن نوجه انتقادنا إلى فكرة الحرية عند سارتر في ارتباطها بالفعل الإرادي : فليس الإنسان في فلسفة سارتر وعياً فارغاً وإنما هو وعي متجه إلى الأشياء، وهو بالتالي لا يوجد إلا عن طريق انفصاله عن الأشياء وانفصاله عن نفسه وعن ماضيه. فإذا كان الانفصال والملاحظة، كما تقرر فلسفة سارتر، هو التركيب الأنطولوجي للوعي، لم يكن بد من أن نقرر أن الإنسان كائن أنطولوجي، وأن اعتباره من الناحية الأنطولوجية ليس اعتباراً خارجاً عن التجربة وعن الناحية العملية . الإنسان في صميمه كائن أنطولوجي، وليس هناك بالتالي أي مجال للفصل بين الإنسان المعنى الأنطولوجي وبين الإنسان بالمعنى العملي . والحق أن سارتر كان يمكنه أن يكتفي بالإبقاء على الفعل الإرادي من حيث هو تعبير عن خاصية الوعي الأساسية، أي من حيث هو تعبير عن انفصال الوعي مما هو كائن وشر وعه نحو ما ليس يوجد بعد . ولكن سارتر آثر أن يعضي إلى المعنى العملي للإرادة، وأن يجعل من الفعل الإرادي تأملاً وانعكاساً على الذات . وهذا المعنى بالذات، أعني الإرادة من حيث هي تأمل عقلي وانعكاس من الوعي على ذاته، لا يجعل للإرادة من قيمة إلا في المذاهب العقلية التي تقرر للإنسان ماهية سابقة على وجوده، نحصل عليها بالتجريد من تعييناتها المختلفة في الأفراد المختلفين، ويعمل الإنسان في حدود هذه الماهية، فتكون إرادته حرة في العمل وفي الاختيار في نطاق هذه الماهية وبحسب قواها المختلفة، ويكون التأمل الإرادي تأملاً في هذه القوى المختلفة وليس تبريراً عقلياً للمشروع الأصلي . أما فلسفة سارتر، حيث

يكون الإنسان وجوداً فحسب وليس حاصللاً أصلاً على ماهية سابقة يترى فيها .
تنطوى عليه من قوى مختلفة ، فليس هناك من معنى لأى ترو أو تدبر عقلى :
ولذلك رأينا سارتر يجعل من الإرادة بهذا الاعتبار مجرد تبرير عقلى يرتد إلى
الاختيار السابق أو المشروع الأصلي .

فإذا نظرنا فى هذا التدبر العقلى وفى الإرادة باعتبارها انعكاس الوعى على
ذاته وتأمله فى هذه الذات ، ظهر لنا استحالة هذا التدبر وهذا التروى من
حيث هو قائم على مقولة الانفصال والملاشاة التى تقضى بانفصال الوعى عن
ذاته وملاشاته لذاته . إن انعكاس الوعى على ذاته يقضى بأن يكون ثمة انفصال
بين الوعى المتأمل وبين الوعى المتأمل . ومثل هذا الانفصال يعنى فى الواقع
القضاء المبرم على المشروع الأصلي لا إنجاز هذا المشروع على نحو ما يرى سارتر .
فإذا كان الوعى ينفصل عن ذاته فهو ينفصل بالتالى عن مشروعه وعن اختياره
الأصلى السابق ويصبح خلواً من أى حافز على العمل . لقد قرر سارتر « أن
مجرد التأمل الإرادى بمقتضى ما فيه من انعكاسية يقوم بالتعليق بصدد الدافع ؛
فهو يوقفه ويضعه بين قوسين » (١٠) . ونحن نرى أن تعليق الدافع أو وضع
المشروع الأصلى بين قوسين إنما يعنى القضاء عليه . إن التدبر العقلى
أو التروى الإرادى يعنى انعكاس الوعى على ذاته وتأمل هذه الذات ، لا عن
طريق الانفصال عنها ، وإنما بالعكس عن طريق الاتصال بها والاندماج معها ؛
فهذا هو السبيل الوحيد للإبقاء على المشروع الأصلى وعدم القضاء عليه . وهذا
هو مالا تفسره مقولة الانفصال ، وإنما تفسره بالأحرى مقولة الاتصال ،
والاندماج التى قررنا وضعها تعديلاً لبعض مواقف سارتر الأساسية .

وقد أتاحت لسارتر مناسبة ممتازة يستبدل فيها مقولة الاتصال بمقولة الانفصال
وذلك بصدد دراسته لفكرة الموت . ولكن سارتر . أثر الإبقاء على مقولة
الانفصال ، وفى نفس الوقت جعل هذا الانفصال لا يلحق بالموت ، لأنه جعل
الموت شيئاً خارجاً عن الوعى ولا يخص التركيب الأنطولوجى للوعى الذى

هو انفصال وملاشاة وشروع، ونحن نعرف أن الشروع عند سارتر هو شروع نحو المستقبل ، وأن حرية الوعي هي في تجاوزه المستمر نحو المستقبل ، بينما الموت عنده هو إعدام للوعي ، وليس حاصلًا من ثمة على أى مستقبل . لأنه أمر خارجي ينتقل بالذات إلى اللاوجود وليس — كما تصور هيدجر — إمكانية الوعي المطلقة. هكذا جعل سارتر من الموت واقعاً عارضاً خالياً من المعنى لأنه منعدم المستقبل بينما المستقبل وحده هو الذى يحمل المعنى .

وليس من شك في أن الذى حدا بسارتر إلى أن يجعل من الموت شيئاً خارجاً عن الذات لا تلتقي به إطلاقاً حرية الوعي هو عجز مقولة الانفصال ، التى جعل منها تركيب الأطوار الحى للوعي ، عن تفسير الموت من حيث هو متضمن في الوجود الإنسانى وباطنى في الحياة. وهنا نتساءل: هل الموت حقيقة كما يرى سارتر، حادث عارض خارج عن الحياة ومتعال عليها، أم أنه بالعكس حادث جوهرى في الحياة وعنصر مقوم للوجود ومتضمن فيه؟ إن نظرة سارتر للموت لا تستقيم إلا إذا كان الإنسان أصلاً موجوداً بصفة دائمة وإلى الأبد، أى إلا إذا كان المفروض أن يبقى الإنسان حياً ولا يموت أبداً . وذلك لأن اعتبار الموت حادثاً خارجاً عن الحياة يعنى ضمناً أن الحياة عند الكائن الحى ليست متضمنة للموت ، وليس هناك بالتالى ما يمنع منطقياً من أن تستمر بدون أى توقف ، ما دامت هى حياة فحسب وليس فيها ما يحتم عليها أن تقف عند حد معين. — إنها تصبح عند الكائن الحى كل شئ وليس فيها ما يؤذن بانتهائها أبداً . ولكن الذى لاشك فيه هو أن كل إنسان يموت ، وهذه حقيقة لا مجال لإطلاقاً للشك فيها، فالموت أمر ضرورى لكل إنسان. وهو لا يتم إلا في الزمن، أعنى أنه لا يتم إلا حين ينتقل الإنسان من لحظة كان فيها حياً إلى اللحظة التى يموت فيها . فالموت يقتضى إذن وجود الزمان باعتبار لحظاته في تقص مستمر . ونحن نعرف أن الزمانية في فلسفة سارتر ذاتها ليست شيئاً عارضاً بالنسبة للإنسان وإنما هي مقومة لوجوده وجوهريته بالنسبة له. ومن هنا كان الموت — في ارتباطه ارتباطاً جوهرياً بالزمن — مرتبطاً بالإنسان كذلك ارتباطاً جوهرياً .

ولقد استطاع هيدجر أن يكشف عن هذه الحقيقة، أعني كون الموت عنصراً
جوهرياً في الوجود الإنساني، عن طريق آخر غير طريق الارتباط بين الإنسان
والزمانية وبين الزمانية والموت، وهو طريق النظر في إمكانيات الإنسان، أي
فيما هو متوقع ومحتمل ولم يتحقق بعد، والكشف عن الموت باعتباره أعلى
إمكانية للإنسان يمتنع بمقتضاها امتناعاً مطلقاً عن الوجود. ولنا هنا بسبيل
النظر في فلسفة هيدجر، ولكن الذي يهمنا هو أن هيدجر - بوصوله إلى هذه
الحقيقة - قد استطاع أن يتناول الموت بدراسة رائعة حقاً، بينما ظل سارتر
في نطاق النسق الذي أقامه يتلاعب بمجموعة من الألفاظ والقضايا التي هي
حقيقة متسقة فيما بينها ولكنها أبعد ما تكون عن لمس الواقع أو إدراك الوجود
في عناصره الجوهرية.

فيذا كنا قد رأينا - بمقتضى ما يترتب على فلسفة سارتر ذاتها، وبخلاف
ما يرى سارتر - أن الموت هو عنصر جوهري في الوجود الإنساني، استحال
بالتالي أن تقوم مشروعات الإنسان مستقلة عن الموت واستحال أن يكون الموت
خارجاً عن حرية الوعي. وهنا نتساءل أي المقولين: الانفصال أم الاتصال
هي التي تفسر حقيقة فكرة الموت باعتباره - على نحو ما قررنا - عنصراً
جوهرياً مقوماً للوجود الإنساني؟

والإجابة على مثل هذا السؤال ينبغي أن ننظر أولاً فيما يمكن أن يترتب على
مقولة الانفصال إذا نظرنا إلى الموت - لا كما يفعل سارتر، باعتباره أمراً غريباً [
عن الوعي وخارجاً عنه - وإنما باعتباره عنصراً جوهرياً مقوماً للوجود
الإنساني، وأن ننظر ثانياً فيما يمكن أن يترتب على مقولة الاتصال إذا نظرنا
إلى الموت بنفس الاعتبار.

فيذا كانت مقولة الانفصال والملاشاة هي المقولة الوحيدة التي تعبر عن
التركيب الأنطولوجي للوعي، وكان الموت عنصراً جوهرياً مقوماً للوجود
الوعي، ترتب على ذلك أن الوعي يستطيع أن ينفصل عن ذاته من حيث هو
وجود ماثل أشرع نحو الوجود المستعمر في المستقبل. وبعبارة أخرى يستطيع

الإنسان بمقتضى تركيبه الأنطولوجي أن يظل دوماً في انفصال وملاشاة لحال الراهنة حتى إذا كانت حالته هي حالة المحتضر. بهذا يستطيع الإنسان أن يفر من الموت ، وأن ينظر لإياه كشيء يفصل عنه ويضفى عايه ما يشاء من معنى . وهو يستطيع من جهة أخرى أن يفصل عن وجوده ليشرع في الانتحار فلا يبلغه إطلاقاً؛ لأنه حين يفصل عن وجوده يفصل ضمناً عن موته الذى هو من عناصر الوجود . إلى مثل هذه النتائج المتناقضة والمتعارضة مع الواقع ينتهى إذن تحليلنا لفكرة الموت باعتبارها من مقومات الوجود الجوهرية وباعتبار الانفصال هو التعبير الوحيد عن التركيب الأنطولوجي للوعى .

فإذا عدنا لمقولة الاندماج والاتصال ونظرنا إلى الموت من حيث هو مفهوم للوجود ومتضمن فيه ظهر لنا الوعى على أنه فى الوقت نفسه وجود صائر إلى الموت . وهنا يتبقى أن نلاحظ أننا لم نقل وجود وموت فى الوقت نفسه ، وذلك لأن الموت متضمن فى الوجود لامن حيث هو موجود بالفعل ، وإنما من حيث هو احتمال بحت لرفع الوجود . فهو لا يمكن أن يكون موجوداً أو أن يقال عنه إنه موجود . إن الموت هو عدم الوجود ، والعدم لا يكون إلا برفع الوجود لا بوضعه . وإذن فالوعى هو وجود متضمن لإمكانية الموت . والإنسان هو موجود متقوم بهذا الوجود ومندمج فيه وفى الوقت نفسه هو هو موجود صائر إلى الموت ومتقوم بهذه الخاصية الجوهرية ، أعنى خاصية الصيرورة نحو الموت .

خلاصة الأمر إذن هي أن مقولة الانفصال لا تفسر لنا الموت باعتباره عنصراً فى الوجود ، بينما يصبح هذا التفسير ممكناً إذا قلنا بمقولة الاتصال والاندماج ولكن سارتر - كما رأينا - قد جعل من الموت شيئاً خارجاً عن الوجود وعن الكائن الواعى . وهو قد أضطر لأن ينظر للموت بهذا الاعتبار ليستقيم تفسيره له بمقتضى التركيب الأنطولوجي للوعى أى بمقتضى مقولة الانفصال والملاشاة . فهل استقام له حقيقة تفسير الموت على هذا النحو ؟ لقد جعل سارتر الموت شيئاً خارجاً عن الوعى حتى لا يحد به من حرية الوعى . وهنا نتساءل : أليس

تأتى حرية الوعى فى فلسفة سارتر؟ إنها تأتى من قدرة الوعى على الانفصال عن ذاته وعن ماضيه وعن الأشياء حوله. ولكن الموت لا يرجع إلى هذه أو إلى أى واحدة منها . إنه — فى فلسفة سارتر — خارج عن الوعى . فالوعى إذن لا ينفصل عنه ولا يكون بالتالى حراً إزاءه . إن حرية الوعى قاصرة فى فلسفة سارتر على صدورها من نفس قدرة الوعى على الانفصال ، وليس لها من مصدر آخر غير هذا المصدر فى هذه الفلسفة . والانفصال ليس تركيباً عاماً للوعى ، أعنى أن الوعى لا ينفصل عن الوجود بصفة عامة ، وإنما هو — كما يقول سارتر (١١) — انفصال عن شئ بالذات معين وفردى ، أى أنه انفصال عن هذا . الوجود هنا . ولكن الموت كما يقول سارتر هو خارج عن الوعى وخارج عن مجال انفصال الوعى . فالنتيجة الحتمية لذلك هى أن الوعى — من حيث هو انفصال حر — ليس حراً إزاء الموت لأنه لا ينفصل عنه . لقد أراد سارتر أن يبقى على حرية الوعى آمنة مطمئنة بعيدة عن الموت فجعل الموت خارجاً عنها — جعل منه حداً لا يمكن لمسه أو إدراكه لأنه خارج عن الوعى . وهذا يعنى مباشرة أن الوعى لا يمكنه أن ينفصل عن الموت بعيداً عن مجال إدراكه أو لمسه . والوعى بالتالى لا يمكنه أن يكون حراً إزاء الموت لأنه لا ينفصل عنه .

ليس الانفصال إذن كافياً لتفسير الموت ، وليس التركيب الأنطولوجى للوعى كما يضعه سارتر هو التركيب الذى يبقى على الحرية الإنسانية بدون أن يخفق فى تفسير الواقع . إن هذا التركيب قد أخفق فى تفسير المعرفة وارتباط الإنسان بموقفه فى العالم وبجسمه وارتباطه بالماضى وبأهوائه وغاياته وأخيراً بموته . لقد أخفق سارتر فى تفسير كل ذلك . وكان لابد أن يخفق ؛ إذ أنه أقام فلسفة شاملة ، ولكنها قائمة على فكرة واحدة — وليس هناك ما يقطع بصحتها .

ثالثا - نقد الحرية فى فلسفة سارتر

عرفنا ما يمكن أن يوجه من نقد إلى الموضوعات الأساسية فى فلسفة سارتر وإلى المقولة الرئيسية التى تؤسس هذه الفلسفة. وعرفنا أن هذه المقولة تؤكد الحقيقة الرئيسية فى هذه الفلسفة وهى الحرية الإنسانية . ونحن قد قررنا - فى أول هذا القسم - اصطلاح منهج معين فى النقد هو النظر داخل فلسفة سارتر بحيث نقصر نظرتنا على مقدمات هذه الفلسفة وعلى الأنطولوجيا التى يقيدها سارتر ابتداء من هذه المقدمات وعلى النتائج التى ينتهى إليها .

وإذا كنا قد بينا فى دراسة سابقة ^(١) أن الحرية فى فلسفة سارتر هى عين الوجود الإنسانى من حيث هو فعل مستمر ، وأن هذا الفعل هو الصيغة العينية للتركيب الأنطولوجى الخاص بالإنسان بحيث تكون الحرية الإنسانية هى التركيب الأنطولوجى ، فإن غايتنا هنا تقتصر على النظر فيما يترتب على هذا التركيب الأنطولوجى للوعى من خصائص يلوح أنها تتعارض مع القول بالحرية . والواقع أن دراستنا السابقة لهذا التركيب الأنطولوجى قد بينت أنه لا يعبر عن حرية الإنسان ، وإنما عن خضوعه لنوع من القسر أو الإكراه ، وانتهت بنا إلى القول بأن فلسفة سارتر هى فلسفة تؤكد الحتمية من حيث هى تريد أن تؤكد الحرية ..

وهنا نعود لتساءل عن سبب هذا التناقض بين ما يهدف إليه سارتر وما ينتهى إليه . هل يرجع هذا التناقض إلى نفس السياق الفلسفى الذى يصوغا سارتر ليعبر به عن فلسفته ، أعنى هل يرجع إلى خطأ فى النسق الاستدلالى الذى يؤسس أنطولوجيا سارتر عن الكائن البشرى ؟ أم هل يرجع إلى نفس

(١) راجع مقارنتنا بين الحرية الحتمية والحرية الملائكة التى فى كتابنا « بين برحسون وسارتر » ، ص ١٨١ - ١٨٥ .

المقدمات التي يبدأ منها سارتر هذا النسق الاستدلالي؟ أم هل يرجع إلى معنى الحرية كما يفهمها سارتر وكما يهدف إليها في فلسفته ؟

لقد عرفنا في المقال الأول من هذا القسم أن الأنطولوجيا التي يقيمها سارتر تؤسس نسقاً فلسفياً استدلالياً ممتازاً ، وأن سارتر يقيم هذا النسق بعقلية رياضية ديكارتية وبلذكاء استدلالى حاد . ومن هنا قلما يقع سارتر في أى أخطاء استدلالية وقلما يشعر القارئ لفلسفة سارتر ، بوطن هذه الأخطاء. بل إن سارتر في الواقع يوطد مركزه — كفيلسوف — بسبب قدرته البارعة على إقامة مذهبه في صيغة نسق استدلالى يعتمد اعتماداً تاماً على البرهنة العقلية. وإذن فليس النسق الاستدلالي أو ما يمكن أن يكون فيه من خطأ هو علة لهذا التناقض بين الحرية التي يهدف إليها سارتر والحرية التي ينتهى إليها .

وعرفنا في المقال الثانى من هذا القسم أن المقدمات التي يختارها سارتر هي مقدمات عسفية، وأن هذا الاختيار العسفى ينصب بالذات على مقولة الملائشة والانفصال، أى على نفس التركيب الأنطولوجى للوعى. ونحن قد رفضنا هذه المقولة من حيث هى التركيب الوحيد للوعى، وأضفنا إليها مقولة الاندماج والاتحاد. والواقع أن سارتر قد عبر عن فكرة الاندماج هذه ولكن في صيغة أخرى، فجعل موضوع الامتزاج هو نفسه مجال الحرية. لقد ذهب سارتر إلى أن الحرية لا تتجلى إلا في مواقف ؛ فالموقف هو الشرط اللازم للحرية وهو المجال الوحيد لها . وبما أن هذا المجال هو الشرط اللازم لحرية الوعى، فالوعى مرتبط ضرورة بالمجال الذي ينفصل عنه، أى بالموقف الذى يكون الوعى حراً إزاءه. إن مقولة الانفصال تقتضى التحرر المستمر. ولكن مجال الحرية ، كما أراد سارتر أن يكشف عنه ، يتحدد بالمواقف المختلفة ويضيق في حدود هذه المواقف ، بحيث يصبح مفهوم الحرية عند سارتر هو أن يضطلع الإنسان بالموقف الذى يوجد فيه .

إن سارتر يرتب الحرية الإنسانية على التركيب الأنطولوجى للوعى، بحيث لا يملك الإنسان — بمقتضى هذا التركيب — إلا أن يكون حراً . ومن هنا كانت

خاصية الحرية الإنسانية عند سارتر هي أنها واقع عارض *une facticité* ، بمعنى أن الإنسان مجبر على الحرية أو مقضى عليه بأن يكون حراً . ومن هذه الناحية يمكننا أن نقول إن الحرية السارترية هي حرية اضطرارية ، فالوحي مضطر لأن يختار ، ورفض الاختيار إنما هو نوع من الاختيار — إنه اختيار سلبي .

وهنا نتساءل هل يشعر الإنسان بذلك ؟ أعنى هل يشعر بأنه حر في اختياره ويشعر في الوقت نفسه بأنه مقسور على هذه الحرية ؟ يقول سارتر إن الإنسان قد يشعر بهذه الحرية ، فيصيبه الجزع والقلق . وهذا هو السبب في أن الكثرة الغالبة من الناس تحاول الفرار من هذه الحرية ، فتلتصق بشئ من سوء النية سبيلاً لهذا الفرار : منهم من يابجأ إلى السلوك الاجتماعي المتواضع عليه ، من حيث إن السلوك الاجتماعي يضيف على الحياة انسجامها وانتظامها فيشيع فيها الاطمئنان ويخلع عنها القلق . ومنهم من يابجأ إلى العلم ، من حيث إن العلم ينظر في الماهيات الثابتة ويضع القوانين ليثبت الحقائق ويحكم المستقبل فلا يجعله مثاراً للقلق . ومنهم من يابجأ إلى السحر ، من حيث إن السحر اعتقاد في جود الأشياء والماهيات الثابتة التي نستطيع أن نبتئها عن طريق تسميتها . ومنهم كذلك من يابجأ إلى الجنون ، من حيث إن الجنون خلق لعالم آخر أو اعتقاد في وجوده حيث يمكن للإنسان أن يعيش بغير قلق . وهم جميعاً إما أن يحاولوا الفرار من الحرية ، على نحو ما يفعل القذرون *les salauds* أو الجبناء *les lâches* ، وإما أن يخرجوا على الأوضاع المألوفة والقوانين العلمية الموضوعية والنظم الأخلاقية المتعارف عليها فيعانوا بالتالي في الجزع والقلق . وفي كلتا الحالتين يشعر الإنسان بأنه مقسور على الحرية . (٢)

وهنا تبرز لنا مجموعة تساؤلات يابح أنها تكشف عن تناقضات داخلية بصدد معنى الحرية في نطاق فلسفة سارتر ، ولا نجد عنده أى إجابات ترفع هذه التناقضات .

وأول هذه التساؤلات هو ذلك التساؤل الخاص بقيمة هذا الشعور : لقد

(٢) ليس من شك في أن هذا الشعور بالقسر يظهر بصورة أكثر حدة عند الفئة الثانية — فئة الذين يضطلمون بحريتهم ويشعرون بالجزع وإزاء هذه الحرية .

قلنا إن الإنسان يشعر بأنه مقصور على هذه الحرية . وسارتر لا يعطى لهذا الشعور الأهمية اللازمة، والتي كانت تقتضى منه أن يوازن بين هذا الشعور وبين التركيب الأنطولوجى للوعى . إن هذا التركيب يقتضى بأن يكون الإنسان حراً حرية مستمرة. ولكن الشعور بالقصور كان يقتضى من جهة أخرى أن يلاشى من قيمة هذه الحرية . وبعبارة أخرى كيف يشعر الإنسان بأنه حـر ويشعر فى الوقت نفسه شعوراً متناقضاً بأنه مقصور على هذه الحرية ؟ إن الصيغة التى يضعها سارتر نفسه تعبر بوضوح عن هذا التناقض حين يقول : «إننا مدانون بالحرية» .

أما إذا لم يشعر الإنسان بحريته ، أى عندما يعيش حياة القندين les salauds، فينساق مع قواعد المجتمع الرتيبة ويفر—عن طريق سوء النية—من حريته ومن شعوره بالحرية—عندئذ يبرز التساؤل الثانى حيث تبدو لنا هذه الحرية وكأنها خالية من كل معنى ومن كل قيمة . حقيقة إن سارتر يجعل الإنسان بمقتضى تركيبه الأنطولوجى حراً فى أن يفر من حريته، ولكننا نتساءل ما قيمة الحرية التى نستطيع أن نفر منها ؟ إن فى قولنا عن الإنسان إنه يفر بحريته من حريته تناقضاً يشبه تماماً التناقض السابق الذى رأيناه فى قولنا عن الإنسان إنه مقصور على حريته .

وهنا ننتقل مباشرة إلى التناقض الثالث فتساءل مرة أخرى كيف يكون الإنسان مقصوراً على الحرية وكيف يمكنه فى الوقت نفسه أن يفر من هذه الحرية ؟ إن هاتين الصيغتين تعبران عن حالتين وجوديتين عند سارتر ، ولكنهما رغم ذلك—وكما تكشف عنها فلسفة سارتر—لا يلتزمان معاً فى فلسفة واحدة ؛ لأن كون الإنسان مقصوراً على الحرية يعنى أنه لا يمكن أن يفر من هذه الحرية التى هو مقصور عليها .

فإذا عدنا للصيغة الأولى—أى كون الإنسان مقصوراً على الحرية—باعتبار هذه الصيغة هى التعبير المباشر عن التركيب الأنطولوجى للوعى، يبرز تساؤلنا الرابع وبدلاً أن ثمة تناقضاً بين هذه الصيغة وبين القضية الأساسية فى الفلسفة الوجودية وفى

فلسفة سارتر بوجه خاص، وهى القضية التى أُلح عليها سارتر فى «الوجودية فلسفة إنسانية»، وأكد فيها أن الوجود الإنسانى سابق على الماهية الإنسانية . فبمقتضى هذه الصيغة ليست هناك أى طبيعة إنسانية تسبق الوجود من حيث هو فعل مستمر . وسارتر يجعل الحرية الإنسانية مرتبة مباشرة على كون الإنسان خالياً من أى طبيعة أو ماهية إنسانية . ولكنه فى الوقت نفسه يجعل ماهية الإنسان قائمة فى هذا الخلو من الطبيعة الإنسانية . أعنى أن سارتر يجعل الإنسان خالياً من أى ماهية إنسانية، ويعود فى الوقت نفسه يجعل له ماهية معينة هى الحرية، أو هى نفس التركيب الأنطولوجى للوعى أى الانفصال المستمر الذى يتيح مجال الحرية . ينشئ سارتر إذن من جهة الماهية الإنسانية ويؤكد من نفس الجهة ماهية إنسانية معينة هى الانفصال المستمر والحرية المستمرة . وبعبارة أخرى يجعل سارتر الإنسان خالياً من أى ماهية إنسانية ويشق من هذا الخلو ما يتناقض معه تماماً، إذ يجعل ماهية الإنسان هى كونه مقسوراً على الحرية . وهنا نتساءل كيف يشتق سارتر من قضيته الرئيسية ما يناقض هذه القضية؟ إن قول سارتر بأن الوجود الإنسانى يسبق الماهية يعنى أنه يقرر خلو الإنسان من الماهية السابقة على الوجود. أما قوله بأن الإنسان من حيث تركيبه الأنطولوجى مقسور على الانفصال وبالتالي على الحرية فيعنى أنه يقرر أن ماهية الإنسان هى الحرية. كأن سارتر يقول إن الإنسان خال من الماهية الإنسانية وإن الإنسان فى الوقت نفسه حاصل على ماهية معينة هى الحرية، -وفى هذين القولين تناقض ضريح.

لقد كشفت لنا هذه التناقضات من النظر فى الحرية السارترية من حيث هى واقع عارض يأتى بناء على التركيب الأنطولوجى للوعى. فإذا كانت أول خاصية للحرية السارترية هى كونها واقعا عارضا، فإن الخاصية الثانية لهذه الحرية تترتب أيضاً على نفس التركيب الأنطولوجى للوعى. فبمقتضى هذا التركيب لا يكون الإنسان أحياناً حراً وأحياناً غير حر، وهو لا يكون فى بعض أفعاله مطلق الحرية وفى أفعال أخرى قليل القدر من الحرية وفى أفعال ثالثة معلوم الحرية، وإنما هو حراً دائماً وفى جميع أفعاله وإزاء جميع أهوائه وفى جميع المواقف. فالخاصية الثانية إذن للحرية عند سارتر هى أنها حرية مطلقة. وقد يبدو لأول وهلة أن هذا الإطلاق والشمول

في مفهوم الحرية الإنسانية عند سارتر يتعارض مع فكرة أخرى تعتبر من أهم الأفكار في فلسفة سارتر، وهي فكرة العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخر. فإذا كان الوعي حراً بمقتضى تركيبه الأنطولوجي إزاء جميع المواقف تضمن ذلك أيضاً حرية الوعي إزاء الآخر. ولكن الآخر هو وعي مثل الأنا حاضراً بمقتضى نفس التركيب الأنطولوجي على الحرية المطلقة بنفس المفهوم السابق. وإذن فيبدو أن حرية الوعي ليست مطلقة إزاء جميع المواقف؛ فإن ثمة موقفاً هو وجود الآخر يحد من هذه الحرية (٣). كأن إذن هناك تعارضاً بين خاصية الإطلاق والشمول في حرية الوعي وبين تحدد هذه الحرية في ضوء حرية الآخر. وهنا نعود إلى نفس التركيب الأنطولوجي للوعي فنجد أن الوعي حر بمقتضى هذا التركيب في أن يقبل تحده بواسطة حرية الآخر وأن يختار هذا التحدد، كما أنه حر في أن يرفضه وأن يختار الاحتفاظ بحريته. كذلك الآخر حر في أن تتحدد حريته بواسطة حرية الأنا، كما أنه حر في أن يظل محتفظاً بحريته. وإذن فحرية الوعي هي حرية سابقة على فكرة الارتباط بحرية الآخر. إنها حرية أنطولوجية مترتبة على التركيب الأنطولوجي للوعي الذي يقضى بأن يكون التعريف الأول للإنسان هو أنه موجود منفصل عن ذاته وعن الماضي باستمرار. ولذلك يقول سارتر: «إن الحرية من حيث هي تعريف الإنسان ليست متعلقة بحرية الآخر» (٤). ومن هنا كانت خاصية الشمول والإطلاق في حرية الوعي سابقة من الناحية الأنطولوجية على فكرة الارتباط بين حرية الأنا وحرية الآخر. وهذا هو ما يرفع التناقض الذي لاح لنا أول الأمر أنه قائم بين الفكرتين: فكرة الإطلاق في معنى الحرية وفكرة الارتباط بحرية الآخر.

فإذا عدنا إلى معنى الإطلاق في الحرية الإنسانية، ونظرنا إلى الإنسان باعتباره حراً بهذا المعنى الشامل، وبحيث لا يمكن أن نقول عن أي فعل إنساني إنه خارج عن الحرية، ترتب على ذلك أن الإنسان حركته في الأفعال التي يحاول

(٣) راجع مقالنا «العلاقات بين الأنا، والآخر، في فلسفة جان-بول سارتر».

(٤) *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 83.

بمقتضاها أن يفرض الحرية؛ لأن هذه الأفعالي هي — بعد كل شيء — صادرة عن الوعي، والوعي حر بالإطلاق. إن هذه الأفعال التي يقوم بها الإنسان ليهرب بها من الحرية تصبح بمقتضى خاصية الإطلاق والشمول أفعالا حرة. كأن الإنسان إذن حر في هروبه من الحرية. وهذه الصيغة التي تعبر عن إحدى مجالات الحرية تكشف بوضوح عن التناقض القائم في مفهوم الحرية. إذ كيف يكون الإنسان حراً بالإطلاق وكيف يهرب من هذه الحرية ويتم هذا الهروب بحرية أيضاً؟ إن مثل هذا التناقض هو في الواقع نفس التناقض الذي سبق أن رأيناه في قول سارتر: «إننا مدانون بالحرية». فقولنا: «إن الإنسان يهرب بحرية من الحرية» هو الصيغة المعكوسة لقولنا: «إن الإنسان مقسور على الحرية». وذلك لأن كلا الصيغتين يحمل نفس التناقض بين مفهوم الحرية في الحدين الموجودين في العبارة الواحدة.

وبالرغم من هذا التناقض فإن الخاصية الثانية للحرية الإنسانية — أى خاصية الإطلاق والشمول — تظل مفهومة ومقبولة في نطاق النسق الفلسفي الذي يؤسسه سارتر ابتداء من مقولة الملائشة والانفصال، وكما يعرضه في «الوجود والعدم». أما إذا انتقلنا إلى مقال سارتر «الوجودية فلسفة إنسانية» فلما نكشف تناقضاً صريحاً بين الحرية بمعناها المطلق وباعتبارها واقعاً عارضاً وبين الحرية كشئ نريده ويستلزم شروطاً معينة لكي يمكننا أن نريده. فبعد أن قرر سارتر أن الإنسان دائماً حر بمقتضى تركيبه الأنطولوجي، وأن الإنسان ليس حاصلاً على أى طبيعة أو ماهية تحدد سلوكه وأفعاله وأنه بالتالي مدان بالحرية، عاد وقرر في «الوجودية فلسفة إنسانية» أن «الحرية ليس لها غاية أخرى بخلاف كل ظرف عيني سوى أن تريد ذاتها» (٥)، وأن الإنسان الذي يعرف أنه هو الذي يخلق القيم لا يستطيع إلا «أن يريد شيئاً واحداً هو الحرية من حيث هي أساس تلك القيم» (٦). وينبغي أن نلاحظ أن عبارة «يريد الحرية» لم تأت

(٥) الوجودية فلسفة إنسانية ص ٨٢ .

(٦) المرجع السابق ص ٨٢ .

فى هذا النص عفوا وبمقتضى السياق اللغوى. والدليل على ذلك هو أن سارتر يستخدم فعل «يريد *vouloir*» فى صفحتى ٨٢ ، ٨٣ من «الوجودية فلسفة إنسانية» ست مرات، وكذلك يستخدم فى نفس الموضع فعلا آخر يعنى أيضاً الإرادة أو الابتغاء هو فعل «يسعى *rechercher*». وهنا نتساءل : هل الحرية—فى فلسفة سارتر— شئٌ يراد ويسعى إليه الإنسان أم هى واقع عارض؟ وكيف يكون الإنسان دائماً حراً بمقتضى تركيبه الأنطولوجى ويسعى فى الوقت نفسه لتحصيل الحرية؟ كيف يمكن أن تكون الحرية الإنسانية حرية عامة مطلقة تشمل أفعال الإنسان جميعها وفى نفس الوقت تكون موضوعاً للإرادة الإنسانية يسعى إليها الإنسان ويبتغى تحصيلها؟ أحد أمرين : إما أن نعتبر إرادة الحرية — بمعناها الضيق— مجرد تعبير آتى عن الحرية ذاتها. وفى هذه الحالة لا يتنافى إطلاق الحرية مع إطلاق إرادتها، ولكنها لن تكون لها فى ذاتها أى قيمة وتعود إلى مجرد التروى الإرادى. وإما أن نعتبر إرادة الحرية—كما اعتبرها سارتر فى مقاله «الوجودية فلسفة إنسانية» — إرادة حقيقية تسعى لتحقيق الحرية وتحصيلها. وفى هذه الحالة يقوم التناقض صراحة وضمناً بين الحرية من حيث هى تعريف الإنسان وبين الحرية باعتبارها شيئاً يريده الإنسان ويسعى إليه. وربما كان هذا التناقض لا يرتفع إلا إذا غرضنا النظر إطلاقاً عن مقال «الوجودية فلسفة إنسانية»، لاسيما وأن هذا المقال يثير مشكلات أعمق ويكشف عن تناقضات أكثر صراحة وحدة — على نحو ماسنرى — بصدد العلاقة التى يقيمها سارتر بين حرية الوعى وحرية الآخر.

هذه العلاقة التى تكشف عنها تجربة «الحجل»، والتى ينتهى سارتر خلال تحليله لها فى «الوجود والعلم» إلى أنها علاقة صراع بين حرية الأنا وحرية الآخر، هى الخاصية الثالثة للحرية الإنسانية فى فلسفة سارتر.

ونحن قد عرفنا—حين نظرنا فى الخاصية الثانية—أن الوعى حر حرية مطلقة، وأن هذه الحرية هى سابقة من الناحية الأنطولوجية على ارتباطها بحرية الآخر، مما يترتب عليه أن تظل العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخر علاقة صراع ونزاع. وهذا هو ما ينتهى إليه سارتر فى تحليله لهذه العلاقة فى «الوجود والعلم»: فهو

ينتهي أولاً إلى أن الضمائر الواعية تكون كلاً *une totalité*، وثانياً إلى أن هذا الكل هو كل غير مجموع المفردات *détotalisé* بحيث يقوم بين هذه الضمائر صراع يجعل وجود الآخرين بمثابة الجحيم بالنسبة للأنسنة. هذه النتائج، التي تظل مفهومة في نطاق النسق الفلسفي الذي يقيمه سارتر في «الوجود والعدم»، يحاول سارتر أن ينتهي إلى تقييدها في مقال «الوجودية فلسفة إنسانية»، وأن يقيم اتصالاً داخلياً بين الضمائر الواعية. ولكن هذه المحاولة تتضمن — رغم براعة العرض ولباقة الإقناع — تناقضاً خفياً في أكثر من موضع. ولنا في حاجة إلى اعتراف سارتر نفسه بذلك^(٧)، فإن موقف سارتر في هذا المقال، لاسيما بصدد فكرة الذاتية *subjectivité* وفكرة الحرية *liberté*، هو من وجهة متناقض مع موقفه في «الوجود والعدم»، وهو من جهة أخرى لا يسير مع تطور تفكير سارتر بطريقة منطقية، وإنما يظهر فيه تحول سارتر، بطريقة فجأة ودون تدليل منطقي، تحولاً فجائياً^(٨) ينتقل به من الحرية والاختيار

(٧) ورد في كتاب «المشكلة الحلقية والفكر عند سارتر» لفرانسيس جونسون، F. Jeanson : *Le Problème Moral et Pensée de Sartre* (Ed. du Myrte), Paris 1947. ص ٤٦ أن سارتر اعتبر هذا المقال بمثابة غلطة *une erreur*. كما ورد في كتاب «سارتر» لمؤلفه البريس R. M. Albérès ص ٨٢ الملاحظة (١) أن المؤلف يعتقد أن سارتر قد اعترف بأن هذا المقال قام على عبارات تافهة وآلية.

(٨) ينبغي أن نلاحظ أن ثمة عامين يلوح أنهما قد تعاونتا على دفع سارتر إلى هذا التحول الفجائي: العامل الأول : هو أن هذا المقال الذي يظهر فيه تحول سارتر نحو فكرة الالتزام هو عبارة عن محاضرة ألقاها سارتر بنادي الآن *Club Maintenant*، وتحدث بها الدفاع عن الوجودية ضد خصومها وبعض الماركسيين والكاثوليك. ومن هنا أراد سارتر أن يرجع على فكرة الالتزام ليرد عن الوجودية اتهامها بأنها فلسفة تعبد الإنسان عن التضامن البشري وتغزله عن العالم فتعصره في وجوده الفردي (نفس المقال ص ١٠). ولا شك أن هذه الغاية من جهة سارتر كانت سيياً أدى به إلى التوسع في الخطأ في أكثر من موضع في هذه المحاضرة. العامل الثاني : هو الظروف السياسية التي كانت تعانها فرنسا أثناء معركة التحرير ضد الجيش النازي. فنحن لا نجد فكرة الالتزام في نتاج سارتر إلا ابتداء من عام ١٩٤٣ - (مع ملاحظة أنه لم ينتشر شيئاً بين عامي ١٩٤٠، ١٩٤٣). ففي سنة ١٩٤٣ صدرت لسارتر مسرحية «الذباب»، كما صدر له في نفس السنة كتابه الفلسفي «الوجود والعدم». وفي سنة ١٩٤٥ صدر له

المطلقين إلى نوع من الجبرية (١) أكون فيها بمقتضى الالتزام ، مرغماً على إرادة الحرية للآخرين ولى في وقت واحد (١٠) .

وتفصيل ذلك هو من عدة أوجه :

الوجه الأول هو أن سارتر يعنى بالذاتية la subjectivité في هذا المقال لا الوعي الفردي بل الذاتية الإنسانية بصفة عامة، أى الذاتية بمعناها «العميق» الذى يتضمن الاتصال الداخلى بين النوات inter-subjectivité (١١)، بحيث إن ما يختاره الأنا لنفسه فإنه يختاره بالمثل للجميع؛ لأن الأنا يختار ما هو خير، وما هو خير لواحد خير للجميع (١٢) . وعلى الرغم من أن هذه الفكرة هي عودة إلى فكرة الأمر المطلق impératif catégorique عند كنت — وتحتل بالتالى نفس النقد الذى يوجه بصدها إلى كنت من كونها صورية بحث يصعب أن تقوم عليها أى أخلاق واقعية إلا أنها تعرض أيضاً، فى نفس مقال سارتر، إلى ما ينقضها. ففى مثال الشاب (١٣) الحائر بين البقاء مع والدته التى كانت تتعزى به عن

الجزء الأول والجزء الثانى من «طرق الحرية» وهما: «سن الرشد» و«وقف التنفيذ» . وفى هذه المؤلفات جميعها بدأت تظهر بوضوح فكرة الالتزام والانخراط ، بعد أن كانت الحرية فى مؤلفاته السابقة حرية فردية فارغة معاقة . أما محاضرة «الوجودية فلسفة إنسانية» فقد ألقاها سارتر عام ١٩٤٥ وصدرت مطبوعة عام ١٩٤٦ . ونحن نعلم أن الفترة ما بين عامى ١٩٣٩ ، ١٩٤٢ كانت تمثل فترة التحول نحو فكرة الالتزام فى تفكير سارتر، وذلك بسبب الظروف السياسية لفرنسا إبان هذه الفترة . فقد بدأت هذه الظروف بدخول فرنسا الحرب فى ٣ سبتمبر سنة ١٩٣٩ وسقوط باريس فى ١٤ يونيو سنة ١٩٤٠ ، وتضمنت اشتغال سارتر بالتمريض داخل الجيش الفرنسى ، ثم وقوعه فى الأسر وانضمام فترة طويلة فى معسكرات الاعتقال الألمانية ، ثم إطلاق سراحه بسبب سوء صحته ، ثم اشتراكه فى معركة المقاومة والتحرير . ذكر هذه الظروف كان لها لاشك أثر فعال فى تحويل سارتر عن فكرة الحرية الفارغة والانزاع الفردى نحو فكرة الحرية الملتزمة والانخراط فى التزام أخلاقى سياسى مع الآخرين .

(١) فكرة الالتزام l'engagement هنا تتضمن نوعاً من الالتزام obligation،

هى تعنى أكثر من مجرد الارتباط .

(١٠) L'Existentialisme est un humanisme, p. 83.

Ibid., p. 67.

Ibid., p. 25 et 28.

Ibid., p. 39-47.

(١١)

(١٢)

(١٣)

خيانة زوجها وعن مصيبتها في ابنها المقتول، وبين الالتحاق بالقوات الفرنسية الحرة في إنجلترا للانتقام لأخيه—في هذا المقال ترك سارتر الشاب ليختار بنفسه وليبتكر لنفسه سلوكاً، غافلاً عن المعنى العميق للذاتية الذي يقضى بأن يكون سلوك الابن في هذه الحالة مرتبطاً بذات أخرى هي والدته. فسارتر إذن قد أغفل العلاقة بين الشاب ووالدته ونظر إلى الشاب في ذاتيته العامة التي تشمل الأم مع الابن. وإذن: فسارتر يعطى مفهوماً للذاتية هو الذاتية التي تتضمن اتصالاً داخلياً بين الذوات، ويناقض هذا المفهوم بمثال تكون فيه حرية الأنا بمعزل عن حرية أى شخص آخر.

الوجه الثاني هو أن سارتر يقرر في هذا المقال أن حرية الأنا تتضمن حرية الآخرين، أو أن الالتزام بحتم على الأنا أن يختار حريرته وحرية الآخرين في آن واحد. فهو يحمل الأنا لا يستطيع اعتبار حريرته غاية دون أن يدمج في هذه الاية حرية الآخرين^(٤). وهذا هو ما يحمل الأنا يشعر بالقلق أثناء اختياره؛ لأنه يشعر بمسؤوليته إزاء الآخر وبما يتضمنه اختياره من تشريع كلى للآخرين. والمثال الذي يختاره سارتر في هذا المقال، وهو مثال القائد العسكري الذي يتحمل مسؤولية هجوم ما^(١٥)، يبرز هذا المعنى ببراعة وبلاغة. ولكن هذا المعنى يتعرض لما يناقضه في مؤلفات سارتر نفسه: ففي مسرحية «الذباب» *Les Mouches* نرى أورست Oreste، رغم أنه يسلك ضمن موقف اجتماعي هو عودته إلى أهله ورغبته في أن يكون واحداً منهم—رغم ذلك نجده مهتماً، لا بهذا الوضع الاجتماعي وما يتضمنه سلوكه بالنسبة للآخرين، بل بحريته الخاصة ودلالة أفعاله إزاء هذه الحرية؛ فأورست كان يسعى لانتصاره هو في عمله الخاص به.

كذلك في مسرحية «جلسة سرية» *Huis-Clos* «نرى جارسين Garcin» رغم علاقته بزوجته وبخيلته، ورغم ارتباطه بالموقف الاجتماعي الأوسع الخاص

L'Existentialisme est un humanisme, p. 83.

(١٤)

Ibid., p. 32.

(١٥)

بكونه مقضياً عليه بالموت — رغم ذلك نراه لا يهتم إلا بحريته الخاصة ؛ فكل ما يعنيه هو أن يعرف هل مات جباناً أم لا .

وهذا التناقض بين حرية الأنا في ارتباطها بالآخرين كما يعرضها سارتر في مقاله وبين حرية الأنا في صفتها المطلقة يظهر كذلك في رواية «سن الرشد» : فبرى ماتيو Mathieu ، رغم علاقته بأوضاع اجتماعية معينة ، هي النموذج الطبقي الاصطلاحي الذي يرفضه وخطيته ليفتش Ivich — رغم ذلك نرى اهتمامه الأكبر يتركز حول حريته الخاصة ، دون أن يكون لهذه الحرية أى ارتباط بهذه المواقف الاجتماعية وبحرية الآخرين . ولذلك كانت غايته هي أن يكون حراً في سلوكه وأن يكون سلوكه من أجل الحرية فقط (١٦) .

الوجه الثالث هو أن سارتر في «الوجود والعدم» يضع أولاً الوجود لأجل ذاته أى الوعى أو الأنا باعتباره حرية مطلقة ، ثم يكشف لنا عن وجود الآخر والصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر في تسلسل منطقي محكم . أما في مقاله «الوجودية فلسفة إنسانية» فهو ينتقل من حرية الأنا لا إلى صراعها مع حرية الآخر ، وإنما إلى اندماجها مع حرية الآخر وتضمنها لها . وهذا الانتقال نفسه يتم على أساس الالتزام الأخلاقي ، لا على أساس التفسير الفلسفي . يقول سارتر : « إن الحرية من حيث هي تعرّف

(١٦) هذا المعنى يتضح في عبارات عديدة ترد خلال رواية «سن الرشد L'Age de Raison» . فمثلاً في ص ١٢٠ يقول ماتيو : « هل لأزال حراً ؟ » . وفي ص ١٢١ يقول بوردس Boris : « حراً كما أنت الآن كان ينبغي أن تبع أثمانك وأن تعيش في فندق » . وفي ص ١٢٥ يقول برونيه Brunet الاشتراكي محاولاً إدخال ماتيو في الحزب : « ... ولكن ماذا تفيد الحرية إذا لم يكن ذلك من أجل الانخراط ؟ » . ويقول له في نفس الصفحة : « لقد تخليت عن كل شيء لتكون حراً . أقدم خطوة أخرى وتخل عن حريتك نفسها ، فيعود لك كل شيء » ، ويقول له أيضاً في ص ١٢٦ : « هل تتخيل أنك تستطيع أن تعيش حياتك كلها بين توسين ؟ » . ولكن ماتيو يرفض الانخراط فيقول له برونيه : « ... ستصبح عبداً لحريتك » . « وتقتس بهذا المعنى يتكرّر في صيغ مختلفة في نفس الرواية ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الصفحات ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ .

للإنسان ليست متعلقة بحرية الآخرين ، ولكن الالتزام يحتم على بذاته أن يختار حريته وحرية الآخرين في آن واحد . إنه يجعلني لا أستطيع اعتبار حريتي غاية دون أن أدمج في تلك الغاية حرية الآخرين » (١٧) . فبعد أن كانت الحرية خاصة بالوعي أصبحت تتضمن إرادة الحرية للآخرين . وواضح أن هذا الانتقال هو انتقال من الحرية إلى الحرية أولى نوع من الالتزام كانت تحتمه الظروف السياسية والحرية لفرنسا قبل سنة ١٩٤٦ .

الوجه الرابع هو أن العلاقة بين الأنا والآخر كما يضعها سارتر في الوجودية فلسفة إنسانية « هي علاقة اتصال داخلي بين الذات inter-subjectivité . وهذا يعني ، بعد كل شيء ، اتصالاً أو نوعاً من التبادل الاتحادي الداخلي بين الأنا والآخر . وبالعكس ذلك في « الوجود والعدم » نرى العلاقة بين الأنا والآخرين علاقة صراع .

وإذن فمحاولة سارتر لأن يقيم اتصالاً داخلياً بين الضمائر الواعية هي محاولة مخففة ، بحيث نرى أننا نرتد مرة أخرى إلى ما انتهينا إليه من قبل من أن العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخرين هي علاقة نزاع وصراع . ومن هنا يمكن أن نحدد الخاصية الثالثة للحرية الإنسانية في فلسفة سارتر على أنها حرية تتضمن صراعاً دائماً بين الأنا والآخر ، أو بعبارة أدق ، بين حرية الأنا وحرية الآخر . أما الخاصية الرابعة للحرية الإنسانية في فلسفة سارتر فهي قيام هذه الحرية على أساس ازدواج الدلالة . وتتضح هذه الخاصية إذا نظرنا إلى الأفعال الإنسانية من حيث هي التعبير العيني لحرية الوعي أي لحرية المن-أجل-ذاته . ونحن قد عرفنا أن أي فعل يسقط — بمجرد إنجازه — في الماضي ، ويصبح بالتالي شيئاً - في - ذاته . والشئ - في - ذاته هو كائن جامد مطابق لذاته ليس فيه أي انفصال أو ملاحظة . فهو كائن خال من أي حرية ، بعكس الموجود - لأجل - ذاته الذي هو حر بمقتضى مقولة الانفصال والملاحظة . وإذن فالأفعال الإنسانية التي هي التعبير العيني عن حرية الموجود - لأجل - ذاته تصبح

L'Existentialisme est 'un humanisme, p. 83 (١٧)

بمجرد تمامها شيئاً - في - ذاته جامداً وخالياً من الحرية ، وهذا يعنى أن الفعل الحرية تجمد عند إتمامه ويصبح غير حر ؛ كأن الحرية إذن تقتل نفسها أو تنكر نفسها بنفسها ؛ وكأن الوجود - لأجل - ذاته الحر يتحول إلى وجود - في - ذاته غير حر ، - بحيث يمكن أن نقول إن خاصية الوعي الحر هي التجمد المستمر والاتجاه الدائم نحو اللا حرية .

ونحن قد رأينا من جهة أخرى أن الوجود - لأجل - ذاته هو ، من حيث تركيبه الأنطولوجي ، فرار مستمر وملاشاة مستمرة ، وأن هذا يعنى بالتالى أنه حرية مستمرة . فالوجود - لأجل - ذاته ، كما يقول سارتر ، يكون ما لا يكونه ، ولا يكون ما هو كائنه ؛ بحيث يمكن أن نقول إن خاصية الوعي الحر هي الفرار المستمر والحرية الدائمة .

واذن فالوعي يحمل خاصيتين متعارضتين : فهو من جهة فرار مستمر وحرية مستمرة ، وهو من جهة أخرى تجمد مستمر وضرورة مستمرة . هاتان الخاصيتان المتعارضتان هما ما نقصد من ازدواج الدلالة في الحرية الإنسانية عند سارتر .

وهنا ينبغي أن نلاحظ أننا أثّرنا كلمة ازدواج الدلالة *l'ambiguïté* لتعبر عن هذا التحرر المستمر والتجمد المستمر لأن التعارض بين هاتين الخاصيتين لا يتضمن في الواقع أى تناقض . وذلك لأن التناقض لا يكون إلا بين المتعارضين من جهة واحدة وباعتبار واحد . أما هذا التحرر وهذا التجمد فيقومان من وجهتين مختلفتين هما الماضى والمستقبل ، فالأفعال التي تم ، أى التي تنقضى وتصبح بالتالى أفعالاً ماضية هي التي تتجمد وتتحول إلى شيء - في - ذاته . وهذه الأفعال المتجمدة هي التي ينفصل عنها الوعي فيصبح بمقتضى هذا الانفصال حراً إزاء المستقبل . فالوعي إذن يتجمد باعتبار أفعاله الماضية ، ويتحرر باعتبار أفعاله المستقبلية . وهذان الاعتباران هما ما نعبر عنه بازدواج الدلالة في مفهوم الحرية الإنسانية في فلسفة سارتر :

وفي ضوء هذه الخاصية الرابعة - أعنى قيام الحرية على أساس ازدواج الدلالة - يمكننا أن ننظر في قيمة الحرية في فلسفة سارتر من حيث هي وسيلة

وغاية في الوقت عينه، - وهذا هو ما يؤسس الخاصية الخامسة لمفهوم الحرية عند سارتر .

فنحن ند رأينا أن الحرية في فلسفة سارتر هي مرتبة حتما على التركيب الأنطولوجي للوعي ، وأن الوعي محكوم عليه بالحرية ؛ لأن الأشياء غير حاصلة على أى معنى ، والوعي هو الذى يضيف عليها ما يختار من معان . وهذا يعنى مباشرة أن الوعي ملزم بالاختيار ومقتضى عليه بالحرية . ولكننا رأينا أيضاً أن الغالبية العظمى من الناس تفر أو تحاول الفرار من هذه الحرية بأساليب شتى ووسائل متباينة هي كلها وسائل لخداع النفس وسوء النية . وهنا نتساءل ما الذى يـمكـد لنا أننا لانفر من الحرية أو لانحاول الفرار منها ؟ ما الذى يؤكـد لنا - حين نقوم بأفعال معينة - أننا لسنا منساقين في هذه الأفعال بما تملأ علينا الأوضاع الاجتماعية أو القيم الأخلاقية المتعارف عليها ؟ وبعبارة أخرى كيف نختار ونكون أحراراً في اختيارنا دون أن يوقعنا هذا الاختيار في الالتزامات الاجتماعية ويقتل حريتنا الشخصية ؟ الإجابة على مثل هذا السؤال تقضى بأحد أمرين : إما أن نبقى على هذه الحرية فارغة من أى مضمون وخالية من أى التزام ، وإما أن نضع لحریتنا غاية معينة تحفظها من حيث هي حرية وتعطيها مضمونا معيناً ترفع عنها فراغها ومجانيتها .

فإذا آثرنا الحل الأول ، أى أن نبقى على هذه الحرية فارغة من أى مضمون وخالية من أى التزام ، شعرنا ضرورة بذلك الملل والضجر أو ذلك الدوار (والغثيان الذى تحدث عنه سارتر في قصصه ومسرحياته . فـ قصة « الغثيان » (١٨) نرى روكتان^١ Roquentin^٢ يعاني هذا الدوار العنيف على أثر تحلله من الأوضاع الاجتماعية وإحساسه من ثمة بالملل والوحدة وبأنه حاصل على حرية فردية فارغة : « إننى وحيد ؛ فإن معظم الناس قد عادوا إلى بيوتهم وأخذوا يقرأون جريدة المساء وهم يستمعون إلى الإذاعة . ولقد خلف لهم يوم الأحد

(١٨) الغثيان La Nausée - يوميات ميتا فيزيقية أصدرتها دار Gallimard

للتشر سنة ١٩٣٨ وأضافت إليها صفة « قصة Roman » .

الذى انتهى إحساساً كطعم الرماد وأخذ فكرهم يتجه إلى يوم الاثنين : ولكن ليس لى اثنين ولا أحد : وإنما هناك أيام تتدافع بغير نظام ...» (١٩) . ولم تكن حياة روكنتان فحسب هى الشئ الممل ، إنما كانت كذلك الأشياء من حوله فارغة مملّة وباعثة على الغثيان : «إن كل شئ مجانى ... وإذا اتفق للمرء أن يوضح له ذلك فإنه يستشعر دوّاراً فى القلب . . . وهذا هو الغثيان» (٢٠) . كذلك أحس ماتيو دى لارو Mathieu Delarue فى رواية «سن الرشد» نفس الإحساس حين آثر الإبقاء على حرّيته فارغة من أى التزام . «إن كل ماأريده هو ... الإبقاء على حرّيتى» (٢١) . فبسبب الإبقاء على هذه الحرية شعر ماتيو بأنه إنسان ضائع وأحس بأن ليس هناك أى جدوى من أى شئ» (٢٢) . ووضح أن سارتر لا يقصد من تصويره لمثل هذه الشخصيات أن يجعل منها نماذج ينبغى احتذائها، وإنما هو بالعكس يحاول دائماً وبإلحاح أن يكشف عن إحساسها الشديد بالضيق والضجر إزاء ماتعانيه من مجانية ومن فراغ وإزاء وعيها بما فى حرّيتها من فراغ وفردية . يحاول إذن سارتر أن يبرز مالمدى هذه الشخصيات من أحاسيس مرضية ليرز ضمناً المعنى الحقيقى للحرية ، فمما هو هذا المعنى الحقيقى للحرية ؟

إن الإبقاء على الحرية فارغة يسلمنا على نحو ما رأينا إلى الضجر والقلق وإلى نوع من الدوار أو الغثيان. فلا بد إذن من ملء هذه الحرية بالعمل ولا بد إذن من الانخراط والالتزام. ولن تكون غاية الإنسان بالتالى أن يكون حراً فحسب ، وإنما أن يكون حراً ليعمل أو حراً فى العمل . هكذا نجد أن أورست بطل مسرحية «الذباب» الذى كان «حراً لممارسة جميع الالتزامات ومدرّكاً فى الوقت عينه أنه ينبغى عليه ألا يلتزم أبداً ، لم يستطع أن يظل حراً بدون أن

La Nausée, p. 74.

(١٩)

Ibid., p. 166.

(٢٠)

L'Age de Raison, p. 114.

(٢١)

Ibid., p. 131 et 132.

(٢٢)

مبدأ هذه الحرية بالانخراط في العمل . لقد شعر بالوحدة والملل وأحس بالضجر والغربة ، ومن هنا صاح بقوله : «لو كان من عمل (أستطيع أن أقوم به) ... لو كان من عمل يمنحني حق أن أكون مواطناً بينهم» (٢٣) .

١ خلاصة الأمر إذن هي أن الحرية لم تعد غاية في ذاتها ، وإنما الغاية هي الفعل الحر والعمل الذي نلتزم به بمقتضى حريتنا . وبهذا نكون قد عدنا إلى الحل الثاني الذي يقضى بأن نضع لحریتنا غاية معينة نحفظها من حيث هي حرية ، ونعطىها مضموناً معيناً لترفع عنها فراغها ومجانيتها . وبهذا يكون الإنسان «ملتزماً بكليته وحرراً بكليته» (٢٤) . وهنا نتساءل ما طبيعة هذا المضمون ؟ مانوع الفعل الذي نلتزم به حريتنا ومانوع الالتزام الذي ننخرط فيه ؟ أيأما كانت إجابتنا على هذا السؤال فهي تتضمن حتماً الإقرار بغاية مانهدف إليها من وراء أفعالنا وتقوم بها بالتالي أفعالنا . عندئذ لا تعود حريتنا حرية بالمعنى الحقيقي ، وإنما تصبح مجرد وسيلة لغاية أبعد هي مانوى إليه من أفعالنا . وإذن فلا أجل للإبقاء على هذه الحرية ، وعلى الفعل من حيث هو فعل حر فحسب ، ينبغي ألا نضع لأفعالنا أى غاية وأن تظل أفعالنا خالية من أى مضمون . فأفعالنا هي نفسها الغاية ولا تقوم بأى غاية وراءها .

لقد كانت الحرية في فلسفة سارتر هي الغاية في ذاتها ، ولكنها ظلت غاية جوفاء فارغة وباعثة على الضيق والغثيان ، فتحولت عن الحرية من حيث هي مجرد حرية إلى الفعل الحر والعمل الحر من حيث هو كذلك فحسب . فقد كانت الحرية في كتابات سارتر السابقة على سنة ١٩٣٩ تعنى الحرية الفردية الفارغة التي قضى على الإنسان أن يحملها عبئاً ثقيلاً مرعباً لا مفر له منه — إنه الموجود الذي يفصل باستمرار عن الأشياء فيخلق لها معانيها وقيمتها . فحرية هي المصدر الوحيد للتقييم ، وهي في نفس الوقت الغاية الوحيدة للإنسان ،

Les Mouches, (Acte I, Scene II), p. 26. (٢٣)

J.-P. Sartre; *Situations*, II, Présentation de (٢٤)
Temps Modernes, p. 28.]

لأمن حيث هي هدف ينبغي تحصيله ، فإن الحرية هي أمر واقع لا مفر منه ،
ولأننا من حيث هي غاية ينبغي إدراكها ووعينا تماماً . ولكن هذه الحرية
لم تحتفظ بنفس المعنى في فلسفة سارتر ، ولكنها تحولت إلى حرية الفعل
وحرية العمل ، بحيث أصبح العمل الحر هو الغاية ، وأصبح للحرية بهذا
الاعتبار دلالة ثانية من حيث هي وسيلة للفعل الحر .

القسم الثانى : من الوجود إلى الجدل

أولاً : من سنة ١٩٣٤^(١) إلى سنة ١٩٤٧

عرضنا من قبل بشئ من التفصيل إلى تحول سارتر من الحرية الفارغة إلى الحرية الملتزمة ، وذلك عند دراستنا للاتجاه الأخير للحرية فى الفكر الفرنسى المعاصر^(٢) . إلا أننا قد وقفنا كما أُلحنا فى بداية دراستنا الحالية عند مرحلة معينة من تطور التفكير السارترى . ذلك أن سارتر لم يكن قد نشر بعد كتابه الأخير «نقد العقل الجدلى» الذى ظهر عام ١٩٦٠ . ومع ظهور هذا الكتاب بدا لنا أنه يمكن إعادة النظر فى مراحل التطور الفكرى لدى سارتر . إن هذا التطور يمسى فيما يلوح لنا متحولاً ومتطوراً فى مسارين على مستويين مختلفين : إنه يمسى أولاً متطوراً من فكرة الجبانية إلى فكرة الالتزام ، وهذا هو المسار الأول الذى يبقّى فى نطاق المستوى الأنطولوجى . ثم هو يمسى فى مسار ثان متحولاً من فكرة الفعل le faire إلى فكرة العمل praxis الجماعى ، وهو ههنا ينتقل من المستوى الأنطولوجى إلى المستوى الأنتروبولوجى .

وإذا كانت غايتنا فى هذا القسم الثانى من البحث أن ندرس هذا المسار الثانى فى تحول سارتر ، وأن نلح بصفة خاصة على تقييم اتجاه سارتر نحو الجدل ، فإن هذه الدراسة تقتضى منا أن نعيد النظر فى التحول الأول وهو التحول الذى يمكن تبينه فى حياة سارتر ابتداء من عام ١٩٣٤ حتى عام ١٩٤٧ .

(١) فى سنة ١٩٣٤ عين سارتر مدرسا فى الهافر حيث ألقى عامين دراسيين شعر أثناءهما بالمعانى التى دونها فى قصة « الغثيان » .

(٢) راجع كتابنا « بين برجسون وسارتر » ص ١٨٦ - ١١٢ .

يقول ألبيريس Albières عن مجموع نتاج سارتر حتى عام ١٩٥٣ : «إن مركز هذا النتاج يبدو وكأنه يستغرق بالضبط الفترة ما بين سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٤ حيث يتتابع جيلان يجهل أحدهما الآخر . ويمثل سارتر أقصى ما يصل إليه كل من هذين الجيلين . فإن روكتان Roquentin (وهو بطل الغثيان) يمثل الإنسان الفردى الحر الفارغ الذى بلغ القلق ... وفى الوقت ذاته يولد عند الطرف الآخر شخص «أورست» Oreste بطل «الذباب» . ذلك بالإجمال هو المعنى الذى يكشف عنه إنتاج سارتر الأدبى بصرف النظر عن المفهوم الفلسفى ، وإن كان هذا المفهوم الفلسفى نقلا وإعلاء للأدب (٣) .

يشير هذا النص إلى جيلين : جيل ما بين الحربين العالميتين وجيل الحرب العالمية الثانية (٤) ، كما يشير إلى أن القيم التى كانت سائدة فى كل من هذين الجيلين قد تجلت فى بطلين من أبطال سارتر هما روكتان من جهة وأورست من جهة أخرى . فبينما كانت تتمثل فى روكتان قيم خاصة هى الفردية والفراغ وعدم الاهتمام بالعالم أى المجانية والحرية وهى قيم ما بين الحربين ، تمثلت فى

N.M. Albières: *Jean-Paul Sartre* (éd. Universitaire, (٢) Paris 1954), p. 30. إلى أن سارتر قد استلهم تفكيره الفلسفى من إنتاجه الأدبى أو مما اكتشفه بفضل خبرته^٢ وغيره فى إنتاجه الأدبى . وليس معنى ذلك أن الأدب سابق أهمية على الفلسفة ، وإن سارتر قد قرأ كبار الفلاسفة المعاصرين له واتصل بهم والتقدم واستلهم منهم . وهو يعرض فلسفته فى « الوجود والعدم » على أنها فلسفة بين الفلسفات الأخرى وعلى نحو أكاديمى . وإنما كمل ما يتبين أن تفهمه من هذه العبارة هو امتزاج الفلسفة والأدب عند سارتر أو هو اتحاد الفلسفة والأدب فى نفس سارتر اتحادا وثيقا . هذا الاتحاد يتأيد من جهة أخرى إذا لاحظنا أن سارتر - فى قصص ومسرحيات أخرى غير قصة الغثيان وغير مسرحية الذباب - يتخذ من الأدب مجالات للتعبير عن كثير من المعانى الفلسفية كما فى مسرحية «جاسة سرية» Huis-clos بصفة خاصة . هذا مع ملاحظة أن التعبير عن المفهوم الفلسفى فى هذه القصص والمسرحيات لا يفقد إنتاج سارتر الأدبى قيمته الروائية والفنية لأن لا يبدو امتعالا لفكرة موجهة .

(٤) الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ والحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٧ .

أورست قيم أخرى هي الانخراط في العالم والأرتباط بالناس وهي قيم الحرب؛ ومن هنا كانت لهذا النص أهمية خاصة: فهو يتيح لنا أن نرى في تحليل كل من «الغثيان» و «الذباب» الفكرتين الأساسيتين في فلسفة سارتر، وهما فكرة المجانية *gratuité* ^(٥) وتمثل قيم مابين الحربين وفكرة الالتزام *engagement* ^(٦) وتمثل قيم الحرب وما بعد الحرب.

أما عن فكرة المجانية فتكشف عنها رواية «الغثيان»، وهي قصة ميتافيزيقية تصور حياة كاتبها أنطوان وروكتان أو بالأصح تصور حياة سارتر نفسه في «الهافر» حيث كان يدرس الفلسفة في المدرسة الثانوية. وأنطوان وروكتان بطل الرواية رجل مثقف استقر في «بوفيل» إحدى مدن «الهافر» بعد حياة حافلة بالمغامرات ليتابع دراسة بدأها حول دي رولبون أحد نكرات التاريخ في القرن الثامن عشر. والكتاب يحوى وصفاً دقيقاً رائعاً لمدينة الهافر ويفصل حياة سكانها في رتابة هذه الحياة وسخفها ونفاقها، فيشعر وروكتان إزاء ذلك بالضجر والسآمة والملال وتضيق نفسه بهذه الحياة، فيكشف في هذا الضيق وفيما يترتب عليه من قلق أن حياته تتصف بالمجانية *gratuité* أى أن لا شئ فيها يبرر *justifié*. ولعل أحسن ما يوضح لنا فكرة المجانية

(٥) لفظ المجانية *gratuité* الذي يرد مراراً في كتب سارتر الفلسفية والأدبية يشير الى فكرة أساسية في فلسفة سارتر هي كون الانسان موجوداً بلا سبب ولا مبرر. واستعمال هذا اللفظ يعنى أن الانسان من حيث انه كائن عارض لا سبب له يشبه في ذلك ما يتبع دون مقابل. وهذا هو أمل الاستمارة في استعمال اللفظ.

(٦) معظم الكتب العربية التي تتحدث عن الفلسفة الوجودية تستعمل كلمة الالتزام لأداء معنى *engagement* وهي ترجمة تدق أحياناً وتخطيء المعنى أحياناً أخرى؛ لأن استعمال كلمة *engagement* عند سارتر يكتب معاني متباينة رغم تعاريفها، وذلك بحسب الموقف المستعملة فيه. ونحن نؤثر في بعض المواضع كلمة انخراط على كلمة التزام، لأن الـ *engagement* أحياناً كثيرة لا تتضمن أى الزام *obligation*، فتعنى عندئذ مجرد الارتباط.

هذه هو مانشعر به غالباً لحظة يقظتنا في الصباح لاسميا إذا كانت يقظة طارئة بعد نوم عميق ؛ فنحن نشعر عندئذ بشئ من الفراغ ونحتاج إلى شئ من الجهد والمشقة كي نستعيد دوافعنا المعتادة للعمل وننتقل من جديد بشواغلنا اليومية . وهذا هو الشعور الذي كان ينتاب روكنتان : شعور بالفراغ ، بالضيق من هذا الفراغ . وهو يحس إزاء هذا الضيق إلحاحاً بأن يضيفي هو نفسه على حياته وعلى الأشياء مبرراتها ومعانيها . من هنا تنبغ فكرة الحرية عند سارتر : فالإنسان الذي يشعر أن حياته والأشياء من حوله ليست مبررة يشعر أيضاً بأن عليه أن يخلق هو نفسه مبرراتها ومعانيها كيفما يريد ، فهو حر في خلق المبررات ، ولكنه من جهة أخرى مجبر على هذه الحرية . وبعبارة أخرى يكشف روكنتان عن قضية الكتاب الأساسية وهي في الوقت نفسه الفكرة الرئيسية لفلسفة سارتر . هذه الفكرة هي مجانية الوجود وخلوه من المبررات . وهذا المجانية نفسها لا تخور صاحبها من خلق المبررات وإنما هي تلزمه بذلك بما يشعر إزاءها من ضيق ومن قلق . فالإنسان إذن حر ومستول في الوقت ذاته عن هذه الحرية . والواقع أن فكرتي الالتزام والإلزام غير واضحتين في «الغثيان» . والحرية التي يكشف عنها سارتر هنا هي حرية فارغة ملحة تزيد أن تمتلي وتطالب باستعمالها أو هي حرية معلقة تبغى أن ترتبط ، وروكنتان يعي هذه الحرية الملحة ويعي ما وراءها من فراغ ومجانية فيشعر بالضيق ويتتابه التلق . فالقلق هو شعور الإنسان بما في الحرية من مجانية . وهو يشعر أيضاً بما في الوجود نفسه من مجانية فينتابه عندئذ شعور بالغثيان . فالغثيان هو شعور الإنسان بالمجانية المطلقة في وجود الأشياء وفي وجوده هو : «إن كل شئ مجاني : هذه الحديقة وهذه المدينة وأنا نفسي» (٧) . هذا الازدواج في المجانية يلزم عنه اتساع مجال الحرية ومعنى المسؤولية بحيث يشعر روكنتان بغثيان حقيقي وبالذعر إزاء وجود الأشياء : «كنت أمسك بتلك الحصاة ،

Jean-Paul Sartre : *Le Nausée* (Gallimard, 129e-éd., (٧) 1954), p. 166.

لمكان هناك شيء مسكته الاشمزاز الازديء ... أنا واثق أن هذا كان منبعا من الحصة . إنه انتقل من الحصة إلى يدى . إنه هذا ؛ إنه هذا من غير شك : نوع من الغثيان بين يدى» (٨) . فالمأساة التى يشعر بها روكنتان هى فائجة عن أنه بعد أن أفرغ الأشياء من معانيها التى يخلعها الناس عليها بدت له هذه الأشياء غير قابلة للتسمية (٩) ، حتى أقربها ألفة إليه : وجهه الذى يبدو كشئ رمادى فى المرأة (١٠) ويده التى تصبح غريبة عنه كشئ من الأشياء أو كحيوان مقلوب (١١) .

يريد سارتر إذن فى كتابه «الغثيان» أن يرفض جميع المبررات التى يصطنعها الإنسان من غير تساؤل ، وأن يرد كل شئ إلى الصراحة الخالصة من غير مراعاة للقيم الجماعية أو الأخلاقية التى يرى أنها غالباً ماتت حول إلى مظاهر تحت وراءها الرياء والنفاق . إن هذه القيم تجعلنا إذا استسلمنا إليها نعيش فى عالم كاذب ونحل إشكال الحياة ، لالتزام شخصى ، بل بإطاعة المواضع الكاذبة مثل نساء بوفيل : «لاعليهن بعد أن يتحملن مسئولية الدفاع عن الأفكار المقدسة — الأفكار الطيبة التى خلفها هن آباؤهن ؛ فإن رجلا من البرونز جعل من نفسه حارساً لها» (١٢) .

يرى سارتر إذن من وراء رفضه لكل قيمة انقيادية إلى أن يكشف عن الحرية والمسئولية ومايتضمنان من إجبار الإنسان على ممارستهما بأن يخلق هو نفسه التبريرات التى لايجدها معطاة فى الوجود . ومن هنا يتضح أن الحرية عند سارتر تقتضى التزاماً معيناً ؛ فالإنسان الذى لايعارض هذه الحرية ، أى

(٨) Jean-Paul Sartre : *Le Nausée*, p. 23.

(٩) Ibid., 159.

(١٠) Ibid., p. 30.

(١١) Ibid., p. 128.

(١٢) Ibid., p. 44.

الذى يمنع عن التفكير والالتزام ولا يمنع الأشياء الخا جية معانيها ، يظل دائماً مثل روكنتان أمام قلق وجوده — وجود غير مبرر خال من الأعداد والتعليقات ؛ ويشعر عندئذ أنه فائض عن الوجود *de trop* . « إن بودى أن أرحل ، أن أذهب إلى جهة ما أكون فيها حقاً فى مكانى ... ولكن مكانى ليس هو فى أى جهة . إننى فائض عن الوجود » (١٣) . فهل يبقى الإنسان إذن فى مجانية مطلقة يعانى الوجود غير المبرر رافضاً كل قيمة ؟

لقد رأى ألبيريس (١٤) أن سارتر يرفض فى الغثيان جميع القيم الجمالية والأعمال الفنية والأشياء الثقية بدون استثناء . ولكن هذا رأى إنما ينسحب فى الواقع على الجزء الأول من « طرق الحرية » وهو « سن الرشد » أكثر من انسحابه على « الغثيان » . ذلك لأن روكنتان يكاد يتحرر فى الصفحات الأخيرة من رواية « الغثيان » من الغثيان نفسه متلمساً قيمة فنية لتتقلده من المجانية المطلقة . وقد أشرنا من قبل (١٥) إلى أن استماع روكنتان للموسيقى ولأغنية *Some of these days* (١٦) فيه التجاء للفن من حيث هو قيمة . هذه القيمة الفنية ستعدم فى الجزء الأول من « طرق الحرية » انعداماً تاماً ، بحيث يمكن أن نقول إن « سن الرشد » أقوى فى المجانية من نهاية « الغثيان » . وقد ذهب إلى مثل هذا رأى بصدد « الغثيان » فرنسيس جانسون (١٧) ، فبين كيف تخلص روكنتان من الغثيان ومن العبث بحيث أمكن للفن أن يتقلده من هذا الوجود غير المبرر . ولا شك أن التماس سارتر للقيمة الفنية قد جاء فى لحظات حاسمة من تسلسل أحداث ومعانى « الغثيان » بحيث كانت القيمة الفنية انقذاً حقيقياً لروكنتان من المجانية التى كان يعانها . والذى يؤيد صحة هذا

La Nausée, p. 155 (١٣)

R.M. Albérès: *Jean-Paul Sartre*, p. 49. (١٤)

(١٥) بين برجسون وسارتر ص ١٥٧ هامش ٢٨ .

La Nausée, p. 219. (١٦)

Francis Jeanson: *Le Problème Moral et la* (١٧)

Pensée de Sartre, p. 110—161.

الخلاص من المجانية هو تحليل سارتر نفسه للموضوع الخيالي (١٨). فموضوع الخيال كما يراه سارتر يصدر عن الذهن، ويمثل في الذهن وحده دون أن يكون موجوداً في الواقع على الإطلاق. وليس الخيال عنده إلا مجهود النفس للتخلص من مقتضيات الوجود ولإعطاء الحرية أتم معانيها. وكذلك الفن، وهو دون شك أقصى مراتب الخيال؛ فالفن إذن ليس تحقيقاً للواقع بل خروج من الواقع.

وقد سبق أن أشرنا كذلك إلى أن مجموعة أفاصيص «الجدار» التي صلدت لسارتر عام ١٩٣٩ قد قصد بها سارتر إلى أن يصور كيف يسعى الإنسان للهروب من حريته المجانية وكيف يلتزم في سبيل هذا الفرار أنماطاً من السلوك المتكلف تتيج له أن يجد فيها وفي نظرة الآخرين إليه تبريراً لسلوكه؛ كأن الإنسان يفر بذلك من عملية الخلق الدائمة لذاته وللعالَم كى يسكن إلى حياة رتيبة تأتلف مع الأوضاع الاجتماعية. وفي هذه المجموعة من الأفاصيص يكشف لنا سارتر عما في هذا السلوك من تكاف وتفاق، وعما في هذه الأوضاع من تمثيل وتصنع. وأبسط ما يؤدي إلى هذا الكشف وإلى تعرية الإنسان من مظاهر التفاق والتثيل هو وجوده في أي ظروف استثنائية: فالمحكوم عليهم بالإعدام في قصة «الجدار» أدركوا ما في أوضاع الناس من مهزلة وما في حركاتهم من اصطناع وتكلف. «ورفع الضابط الآخر يده الشاحبة بحمول. وهذا الحمول أيضاً كان مقدماً من قبل» (١٩). فحركات الضابط إذن حركات متكلفة مصطنعة. وكذلك ريريت في قصة «علاقة حميمة intimité» نراها مسوقة إلى أن تتخذ وضعاً وإلى أن تتخيل نفسها مرئية من الآخرين. إنها تتخيل نفسها جالسة على شرفة مقهى «فييل» أو «دى لاييه» وقد اتخذت وضعاً مسرحياً يلفت إليها أنظار المسارة (٢٠).

(١٨) نجيب بادي : جان - بول سارتر ورواياته (الكاتب المصري - إبريل، يونيو، يوليو ١٩٤٦)

Le Mur, (La Mur), p. 31. (١٩)

Intimité, (Le Mur), p. 112. (٢٠)

نستطيع إذن أن نقول إن إنتاج سارتر قد ظل حتى عام ١٩٣٩ لا يتجاوز نطاقاً معيناً هو الحرية ومحاولة الفرار منها . ونحن قد عرضنا من قبل (٢١) بالتفصيل إلى تطور سارتر منذ عام ١٩٣٩ ، وهي السنة التي نشبت فيها الحرب بين فرنسا وألمانيا ، حتى عام ١٩٤٩ ، وهي السنة التي صدر فيها الجزء الثالث من سلسلة روايات « طرق الحرية » وهو « الموت في النفس » . وقد تبيننا خلال هذا العرض كيف اتجه سارتر من الحرية : الفارغة إلى الحرية الملتزمة . فإذا عدنا إلى النظر في هذا العرض ، استطعنا أن نلمح خلال اتجاه سارتر من الحرية إلى الالتزام نماذج ثلاثة من الناس يعرضها سارتر خلال مؤلفاته الأدبية : فثمة إنسان تنازل عن جريته مثل نساء مدينة بوفيل أو التقليديين والبورجوازيين من سكان هذه المدينة : فهؤلاء وهؤلاء يشير إليهم سارتر ويستعرض صورهم في المتحف : « لم يكن بين الذين نصبوا صورهم من مات أعزب (٢٢) ، ولا من مات من غير أولاد أو من غير وصية أو من غير سر . تناول . إن هؤلاء الرجال كانوا في ذلك اليوم كما كانوا دائماً : على وفاق مع الله ومع الناس فدلّفوا على مهل ليطلبوا بنصيبهم في الحياة الأبدية التي كان لهم حق فيها . ذلك أن لهم حقاً في كل شيء : في الحياة والعمل والثراء والقيادة والاحترام وأخيراً في الخلود » (٢٣) .

النوع الثاني هو روكتان نفسه . بطل رواية « الغثيان » : إنسان رفض القيم الاجتماعية والانقيادية واكتشف بالتالي جريته الفارغة ، فشعر إذ ذاك بأنسه

(٢١) راجع « بين برجسون وسارتر » ص ١٥٦ - ١٦١ .

(٢٢) هذا التشبيه للإنسان الذي تنازل عن جريته بالرجل المروج سيعود إليه سارتر في « سن الرشد » عندما يصور ماتيو يرفض الزواج من شقيقته مارسيل لأنه يريد أن يظل حراً . راجع : Jean - Paul Sartre : *L'Age de Raison* : p. ١3١. (*Les Chemins de la Liberté*) بل وفي كلمات مارسيل نفسها « الزواج هو العبودية » ص ١٦٦ .

La Nausée, p. ١٥٩.

(٢٣)

منتزع من هذا العالم، وود أن يهرب من هذه الحرية التي تتطلب جهداً مستمراً وممارسة مستمرة إلى حيث يستقر كالأشياء الخاملة (٢٤). كذلك كان حال ماتيودي لارو في رواية «التأجيل». فقد ود أن يكون كالأشياء - في - ذاتها التي لا تبذل أى جهد لكي توجد : «وقد شاء لو يتعلق بهذا الحجر ويلدوب فيه ويمتلئ من كثافته ومن سكونه. ولكن الحجر ما كان ليفيده: كان في الخارج إلى الأبد» (٢٥). هذا الإنسان إذن هو الذي يؤكد في غير هوادة فراغ الحرية .

النوع الثالث هو الإنسان الملتزم - هو الإنسان الذي أدرك أن الحرية تصبح بلا معنى إذا ظلت عابثة وفارغة - فأثر الانخراط والعمل - لا العمل مع الرفاق حسب أوامر الحزب الشيوعي؛ فإنه «لا بد للمثقف من أن يفكر» (٢٦)؛ وإنما العمل الحر الصادر عن التزام شخصي . وفكرة الالتزام هذه واستعمال الحرية والانخراط في عمل لم تتضح في نتاج سارتر إلا في عام ١٩٤٣ حين صدرت له مسرحية «الذباب» .

هذا التطور الذي عاينه تفكير سارتر يمكن أن يلقي ضوءاً على كل فلسفة سارتر في مستواها الأنطولوجي بحيث تبدو لنا هذه الفلاسفة على أنها تسجل لفشل الاتجاه العقلي الأوربي والفرنسي بصفة خاصة في الحياة الاجتماعية والعالمية . فقد كانت فرنسا قبل الحرب تنصدر العالم باتجاهها العقلي . وقد ظل هذا الاتجاه سائداً في الفكر الفرنسي وفي الجامعات الفرنسية ابتداء من القرن السابع عشر حين أقام أسسه ديكارت . وعن ديكارت والاتجاه العقلي صدر معظم الفلاسفة الفرنسيين . ومن جهة أخرى ظهر للعالم بوضوح تفوق فرنسا في غالبية الميادين الفنية والأدبية . وابتداء من سنة ١٩٣٦ بدأت فرنسا تشعر بيوادر الزوابع العالمية ، ثم انخرطت في الحرب ضد ألمانيا ، فكشفت لها

(٢٤) ذلك هو قسم الموتى الذي اتخذ الشاعر بودلير كما صوره سارتر في كتاب

Baudelaire

Le Sursis, p. 285. (٢٥)

Jean - Paul Sartre: *Les Mains Sales*, p. 229 (٢٦)

هزيمتها عن هزيمة العقلية الفرنسية، وارتبطت هزيمة فرنسا في ميدان الحرب بفشل الاتجاه العقلي السائد في الجامعات من جهة وبعدم جدوى التفوق الفنى والأدبى من جهة أخرى . وفى هذه الأثناء بالذات كان سارتر كفيلسوف وكأديب قد بدأ يلمع ، فجاءت فلسفته وأدبه أصدااء لهذا الحياة التى يعانها الفرنسيون وتعبيراً صادقاً عن رغبة الفرنسي فى تنحية الاتجاه العقلي بسبب تأكده من فشله وفى اصطناع الاتجاه اللاعقلي (٢٧) ؛ بحيث تبدو الحياة مغامرة جريئة وتبدو بالتالى فلسفة سارتر وأدب سارتر أيضاً فلسفة مغامرة وأدب مغامرة . فليس إذن صحيحاً ما يراه لوك لوفيفر (٢٨) من أن هذا الاتجاه اللاعقلي «الملبد بالغيوم» هو آت من البلاد النوردية Nordiques ليغزو حياة اللاتين Latins العقلية واتزانهم ؛ وإنما هو اتجاه صادر أصلاً عن فرنسا نفسها بما أحاطها من ظروف سياسية وحزبية واجتماعية وعالمية ؛ ثم لقى بعد ذلك موارد نورديّة من الفلسفات الألمانية . ولعل هذا يصدق بصفة أخص على فلسفة سارتر بالذات ؛ فإن نظرة إلى القاموس اللفظى الذى يرد فى « الوجود والعدم » وهو الكتاب الفلسفى الرئيسى فى هذه المرحلة من حياة سارتر ، تكشف لنا عن المقولات التى تشيع وراء البناء الفلسفى لفلسفة سارتر وعن المواقف التى تعبر عن انفعالات الحياة، وكلها إنما يرجع إلى آثار الحرب والمقاومة . وقد حاول جان فال فى كتابه «فلسفات الوجود» (٢٩) أن يضع قاموساً وجودياً صغيراً يتألف من ٤٢ كلمة نجد أن معظم كلماته يدور حول نفس المواقف إلا تفعالية ؛ فتزد فيه كلمات مثل : القلق - اليأس -

(٢٧) مظاهر هذا الاتجاه بدت بوضوح فى حياة الفرنسي دقّب الحرب مباشرة وفى حياة الأسرة الفرنسية . ومن هذه المظاهر الاتجاه نحو الاسراف والتبذير ونحو المجازفة والمخاطرة واحلال قيمة العمل الانسانى بدلا من القيم البورجوازية .

(٢٨) Luc. J. Lefèvre: *L'Existentialiste est-il un Philosophe?* (éd. Alsatia-Paris, 1946), p. 9.

(٢٩) Jean Wahl : *Les Philosophies de l'Existence*, (Armand Colin, 1954), p. 132.

السقوط — الخطأ — علم اليقين — الموت — العدم — المستحيل — الخطيئة —
الخطر — الطفرة — الفضيحة — السر — الموقف — الوحدة — الهم — الرعدة .
هذه كلها كلمات تعبر عن موقف فرنسا وبصفة أخص موقف الفرنسيين
المقاومين إبان الحرب وإبان المقاومة . وليس القلق الوجودى إلا قلق الفرنسي
المغامر المقاتل — وهذا هو ما يصدر عنه سارتر بصفة خاصة . فسارتر لا يصدر
فى وجوديته عن هيدجر مباشرة وإنما هو وجودى أصلاً بحكم رد فعله الشخصى
على المواقف الاجتماعية فى فرنسا وكذلك المواقف السياسية والحربية . ثم هو
بعد ذلك قد اختار هيدجر اختياراً حراً . فوجودية سارتر سابقة لديه منطقياً
على تعلمه وجودية هيدجر ؛ وهى استجاباته الشخصية إلى المواقف المتعددة
التي كانت تعانىها فرنسا وما اعترى هذه المواقف من تغير ، بحيث تبدلت
المقولات الأساسية فى الحياة الفرنسية ، فحل الخطر والقلق والخوف مكان الدعة
والاطمئنان والاستقرار ، وتغير الموقف البورجوازي ، وأصبح على الفرنسي
أن يعيش حياته لحظة بلحظة ، وتوكرت قيمة الإنسان فيما يقوم به من عمل ،
وتطلبت الحياة هذا العمل مصحوباً بالتعب والجهد والمغامرة . كل هذه المعانى
هى ما يؤسس الأنطولوجيا عند سارتر ، وما يفيض بها كتابه «الوجود والعلم» .

ثانيا - إعادة الإنسان داخل الماركسية

مع ظهور كتاب سارتر «نقد العقل الجدلي» عام ١٩٦٠ وكذلك مع «سجناء الوطن» يمكننا أن نقول إن سارتر يؤكد ماضيه ويتجاوززه في الوقت ذاته . وآية ذلك هو محاولة سارتر إدماج الوجودية في نطاق الماركسية . لقد اعتقد سارتر أن لكل عصر فلسفة تعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة فيه . ولما كانت الطبقة الصاعدة في القرن العشرين هي الطبقة العمالية ، وكانت الماركسية هي الفلسفة المعبرة عن مصالح هذه الطبقة اعتبرها سارتر فلسفة القرن العشرين ؛ وأصبح من ثم على الفلسفة الوجودية أن تدخل في نطاقها .

من هذا المنطلق يمضي سارتر في كتابه الضخم «نقد العقل الجدلي» إلى إقامة وجودية جدلية تعطي معظم الأفكار التي جاءت من قبل في «الوجود والعدم» دلالات جدلية ذات طابع جدلي . إلا أن هذا النطاق نفسه يقرر قضية خطيرة يمكن أن تكون موضع انتقاد أساسي . هذه القضية يضعها سارتر صراحة في بداية كتابه «نقد العقل الجدلي» حين يري أن لكل عصر فلسفته وأن وظيفة الفلسفة هي الدفاع عن الطبقة الصاعدة في هذا العصر . فبهذا ينحرف سارتر عن المعنى الأسمى للفلسفة من حيث هي بحث عن الحقيقة المطلقة . وإذا كان سارتر قد رأى أن لحظات الإبداع الفلسفي منذ القرن السابع عشر حتى القرن العشرين قد انحصرت في ثلاث هي : ديكارت ولوك ، ثم كمنط وهيجل ، وأخيراً ماركس (١) ، فإن هذه الفلسفات لا تقتصر على التعبير عن عصرها ولا يتحتم بالتالي تجاوزها عندما تمر لحظاتها التاريخية . وإذا كان حقاً أن

Jean-Paul Sartre: *Critique de la Raison* (١)
Dialectique, (Ed. Gallimard, Paris 1960), p. 17,

الوجودية كما أوضحناها في فلسفة أزمة انقضت بانقشاع الأزمة، فإن هذا لا ينسحب على الديكارتية أو الكنطية أو غيرها من الفلسفات التي بقيت على مر العصور بما هي فلسفة أيا كان من تأثيرها بالعوامل الاجتماعية والتاريخية .

لكن سارتر يربط بين نشأة المذهب الفلسفي وبين الحركة العامة للمجتمع : ففي عصر النبالة المستمدة من الوظيفة وعصر الرأسمالية التجارية وبورجوازية رجال القانون والتجارة والبنوك كانت هذه الطبقة تعي ذاتها كخلال الديكارتية . ثم مر قرن ونصف حين بدأت المرحلة الأولى للنهضة الصناعية ؛ فظهرت بورجوازية أصحاب المصانع والمهندسين والعلماء تكتشف ذاتها بشئ من الغموض في صورة الإنسان الكلي الذي تعرضه الكنطية (٢) . ويسجل لنا سارتر أنه في الربع الأول من القرن العشرين كان الاتجاه الفكري السائد في الجامعات معارضا للماركسية إلى حد أنه لم يكن من حق الطلبة قراءة مؤلفات كارل ماركس إلا بغية دحضها . بل إن الخوف من فكرة الجدول امتد إلى الابتعاد عن معرفة هيجل . وهكذا نشأ جيل سارتر جاهلا بالمادية التاريخية . أما سارتر، وهو فيلسوف الحرية، فقد أراد منذ البداية أن يطلع على الأفكار في مصادرها الأصلية، فعمل على قراءة « رأس المال » و « الأيديولوجية الألمانية » . ولكن لم يتحقق له من قراءة هذه الكتب ما تحقق له عندما التفت إلى طبقات العمال التي تحيا الماركسية ، ورأى كيف تتجسد فيها أفكار ماركس . فهذا الالتقاء بين الفكرة والتجربة هو الذي أدى سارتر إلى الفهم الذي يعنى التغير ويعنى تجاوز الإنسان لنفسه (٣) .

وإذ اتع أن التغير والخروج من الذات للالتحاق بالآخرين وبالتاريخ إنما يشكل أكبر جهد يبذله سارتر في « نقد العقل الجدلي » . ذلك أن العقل الجدلي ليس سوى حركة التاريخ نفسها في سياق تكوينها وفي وعيها لذاتها وشعورها

Critique de la Raison Dialectique, p. 15 .

Ibid., p. 23 .

(٢) ٢

(٣)

باتجاهها . وقد كان سارتر من قبل مكثفياً بالإطار الأنطولوجي الخالص الذي يقتصر على تفسير الظواهر البشرية تفسيراً ذاتياً. هذا الإطار الأنطولوجي بقي قائماً وظلت الفلسفة الوجودية محتفظة بدفعها ؛ لأن الماركسية قد توقفت أو بالأحرى كما يقول سارتر ، قد انفصلت فيها النثرية عن العمل . وكان من نتائج هذا الانفصال أن تحجرت الماركسية وانغلقت على نفسها ، فاختلفت من ثم عن الماركسية الأصلية بما تتسم به من مرونة وتفتح .

يأخذ سارتر إذن على الماركسية المعاصرة انغلاقها وتجمدها ، ويرى أن لهذا التجمد علامات تدل عليه : من هذه العلامات الحكم على الواقع من خلال أفكار ومبادئ مسبقة ، إلى حد اعتبار الواقع نفسه على خطأ أو ضد الثورة حين لا ينجي متفقاً مع الفكرة . يقول سارتر في مثال طريف : « إذا كان خط مترو بودابست شيئاً واقعياً في رأس راكوزي Rakosi ؛ وكانت الأرض لا تسمح بعمل نفق فيها فإن الأرض تكون عندئذ ضد الثورة » (٤) . كذلك من علامات التجمد إغفال الماركسية المعاصرة للإنسان في بعده الوجودي ورده إلى مجرد شئ . إنها تطلق اسم المادية الجدلية على ما تدعيه للطبيعة من جدل يحيل الإنسان إلى معطى مادي خاضع للضرورة العمياء . لذلك يقول سارتر إن الماركسية المعاصرة تميل إلى استبعاد السائل من مجال البحث وإلى أن تجعل من المسئول موضوع معرفة مطلقة (٥) . فهي علم للإنسان أو هي أنثروبولوجيا لا إنسانية ؛ لأنها أسقطت من اعتبارها الإنسان ذاته الذي هو أساس كل تفسير ، واكتفت بالنظر إلى عامل واحد في تفسير الظواهر الاجتماعية وهو العامل الاقتصادي وما يأخذه سارتر من جمود وعقم على الماركسية المعاصرة يتجمل بصفة خاصة في « عصر ستالين » حيث انحصر الماركسيون في نطاق مجموعة من التصورات دون نظر إلى الوقائع ودون العودة إلى التجربة القائمة . وأدى بهم هذه الانغلاق داخل الإطار التصوري إلى أن يغفلوا عن الواقع وعما يقوم بين عملية الإنتاج وبين التجربة من وسائط .

Critique de la Raison Dialectique, p. 25.

(٤)

Ibid., p. 107.

(٥)

بهذا كما يرى سارتر أن الماركسية المعاصرة تحولت إلى ميتافيزيقا دوجماتية (٦) غير قابلة للتحقق؛ لأنها تنفلج الجزئي أو الفردي مكثفة بالكلية المجردة؛ وتسقط من حسابها الينبى أو البر. وس فلا تبلغ مرحلة *Comprehension*. ذلك أن النهاية عند سارتر ليست هى تفسير الإنسان وإنما هى فهمه. ولأجل إمكان هذا الفهم لابد من الاعتماد على منهج التحليل النفسى وعلى مناهج الدراسات الاجتماعية؛ وبذلك، نربط بين الفردي والكلية، أى بين الإنسان والإطار الاجتماعى الذى يعيش فيه بجميع جوانبه المادية والحضارية والتاريخية. وإذا كان سارتر قد أخذ على الماركسية المعاصرة قولها بوجود جدل فى الطبيعة وإذغافها الإنسان فى بقاء الوجودى، فإن سارتر يذهب إلى أن الماركسية الحقيقية هى المادية التاريخية حيث التفسير الصحيح لحركة التاريخ. ففى المادية التاريخية لا يكون التاريخ جملة أحداث متفرقة، وإنما هو حركة تجمع أوشمول *totalisation* تكون دائماً فى طريقها إلى التحدد دون أن تبلغه إطلاقاً. فهو شمول متطور بصفة دائمة يتسم بالحركة الدائبة والصراع المستمر وهذا هو جدل التاريخ. يبد أن جدل التاريخ لا ينطوى عند سارتر على جبرية تلزم الإنسان بالخضوع لها. هذا ما تذهب إليه الماركسية المعاصرة حين تعتبر التاريخ قوة خارجية ليس فى إمكان الإنسان سوى الخضوع لها. أما سارتر فيرى أن الماركسية الأصلية على نحو ما عبر عنها كارل ماركس تذهب إلى أن الإنسان يصنع التاريخ، وهو إذ يفعل ذلك يستند إلى مواقف سابقة متباينة. فهناك إذن علاقة تتجلى فى فعل الإنسان وفيما يحدثه هذا الفعل من تغيير. سارتر أن هذه العلاقة تتجلى فى فعل الإنسان وفيما يحدثه هذا الفعل من تغيير. فالإنسان يعمل فى المادة وعمله هذا يستوجب أن يستحيل هو بمعنى من المعانى إلى مادة، ويستتبع أن تستحيل المادة بموجب هذا العمل إلى أدوات بشرية. ومعنى هذا أن هناك تبادلاً جديلاً بين الإنسان والمادة، بحيث يمكن القول إن فى الإنسان من المادية بقدر ما فى المادة من بشرية.

Critique de la Raison Dialectique, p. 110. (٦)

ولئن كان سارتر قد وقف من قبل في كتابه «الوجود والعلم» عند اعتبار الإنسان شروعاً أى انفصالاً مما هو كائن واتجهاً نحو ما لم يكن بعد؛ فإنه قد مضى في «نقد العقل الجدلي» إلى اعتبار هذا الشروع علامات ود قيمته إلى ما يحدثه من تغيير. فسارتر إذن يتحول هنا عن معنى الفعل بالإطلاق *le faire* إلى معنى العمل بالتحديد *la praxis* أى الفعل الإنتاجي الذي يهدف إلى إشباع احتياجات الإنسان. وبعبارة أخرى إنه يتحول عن الحرية العنوية المطلقة إلى حرية كائن اجتماعي تاريخي يحيط به وسط مادي ويعمل في هذا الوسط بالتغيير. ومعنى هذا أن سارتر يترك المنظور المثالي - منظور الحرية المطلقة - ليتحدث عن حرية «محددة بحرية» بحيث تكون في كل واحد «بتراً مقبولاً». ويعترف سارتر بأن الوجودية إذ تقتصر على دراسة الوجود البشري في نطاق القطاع الأنطولوجي فإن من المسلم به أنها تثير مسألة علاقاته الأساسية مع جملة الأنظمة الأخرى التي نجم عنها تحت اسم الأثروبولوجيا^(٧). فلا بد إذن من استيعاب الظروف المادية والاقتصادية ومختلف العوامل التاريخية والاجتماعية والحضارية. فهذه كلها تشكل الوسط الذي يتأثر به الإنسان ويعمل على تجاوزه. ودع استيعاب هذه الظروف والعوامل يتمثل سارتر أنه يذيب الوجودية بقطاعها الأنطولوجي داخل الماركسية الأصلية: ماركسية كارل ماركس. وإذا كنا نقول إن الماركسية الأصلية هي المادية التاريخية فذلك من حيث إن المادية التاريخية تنبئ الفعل الإنساني في علاقته مع العالم وعلاقته مع الآخرين.

وإعادة الإنسان داخل الماركسية الأصلية يؤدي إلى وضع الأسس لأثروبولوجيا حضارية حقيقية تبرز حضور الحرية بوصفها تتجاوزاً في قالب الإطار الزمني الشامل للتاريخ. إن سارتر يرى أن امتياز الإنسان يكمن في المكانة التي يشغلها في هذا العالم؛ وذلك لأنه الوجود الذي يمكنه أن يعيش تاريخياً ما ينتاب المجتمع من متطلبات، أى أنه يتحدد دون انقطاع عن طريق عمله الخاص خلال

Critique de la Raison Dialectique; p. 104

(٧)

ما يثار من تغيرات . وهذا التعريف للإنسان هو بالضرورة تعريف بعدي *a posteriori* بمعنى أنه يجيء بعد التجربة — تجربة أن يكون للمجتمع تاريخ — ثم يمكن بعد ذلك أن ينسحب على مجتمعات بلا تاريخ . (٨) ومعنى هذا أن المعرفة الإنسانية تتحقق أول الأمر كمعرفة عملية ثم تكون بعد ذلك معرفة نظرية، لكنها لا تقف عند هذه المرحلة وإلا بقيت تصورية فارغة . بل هي تعود إلى الواقع الفعل .

ويرى سارتر أن في هذا الربط بين الواقع والتصور تلتقي الوجودية بالماركسية. فعندئذ تتخذ الفلسفة من الإنسان ومن التحديدات المحسوسة لحياته الدعامة للحقة والموضوع الأساسي للدراسة، فتجنب بذلك ما تفتقر إليه النظرية الماركسية من أساس أنطولوجي صميم، هو الافتقار الذي يطلق عليه سارتر اسم «فقر دم شامل» (٩) وعندئذ أيضاً لا تغفل الفلسفة البعد التاريخي الاجتماعي بكل ما ينطوي عليه من مواقف اقتصادية وصراع طبقي وعلاقات بشرية جدلية .
هذه كلها تدخل في إطار حضاري وتشكل عناصر جوهرية من عناصر موقف الإنسان .
وكما يعيب الماركسية «فقر الدم» يؤخذ عليها اقتصرها على المنهج النقدي التركيبي . إن هذا المنهج ينطوي على خطورة تتمثل في استخدامه : فالماركسيون يستعملونه لتأسيس الحقيقي على نحو قبلي . ويستخدمه السياسيون لإثبات أن ما حدث كان ينبغي أن يحدث على هذا النحو . فهو منهج يقتصر على العرض ولا يتيح الكشف عن شيء . وفي حدوده نعرف مقدماً ما يجب أن نعثر عليه (١٠) . أما سارتر فيتابع منهجاً كشفياً هو المنهج النقدي الارتدادي *progressive-régressive* في آن واحد : تقدمي لأننا ننتج نتيجة ، فهو الموضوعية ، وارتدادي أو تراجعى لأننا نصعد نحو الشرط الأصلي (١١) . فهو

Critique de la Raison Dialectique, p. 103 — 104. (٨)

Ibid. ; p. 109. (٩)

Ibid., p 86 . (١٠)

Ibid.; p. 97. (١١)

مثلا يحدد على نحو تقدي السيرة الشخصية بالتعمق في العنصر ويحدد العنصر بالتعمق في السيرة الشخصية . وهو لا يسعى إلى القيام بعملية دمج فوري للثنين ، وإنما يستبقيهما منفصلين إلى أن يتم الاحتواء المتبادل بينهما بنفسه ويضع نهاية مؤقتة للبحث (١١) .

والواقع أن كل مايقوله سارتر بصدد المنهج ينبع من اتفاقه مع المادية التاريخية . فإذا أردنا تصور التفاصيل في المنهج التحليلي التركيبي أو الارتدادى التقدي لزم الافتناع بأن نفى النفي يمكن أن يكون إثباتاً وأن الصراعات داخل الشخص أو الجماعة هي محرك التاريخ ، وأن كل لحظة في أى سلسلة يلزم فهمها ابتداء من لحظة أصلية وأنها لا نرد إليها ، وأن التاريخ يقوم في كل لحظة بعمليات تجميع دائبة (١٢) . فالعوامل التي يازم عنها مجتمعة وفي وحدة تطورها حادثة معينة هي عوامل متعددة ومستقلة . ويعطينا سارتر مثلاً على هذا ما يأخذه المؤرخ جورج لوفيفر G. Lefebvre على جوريس Jaurès من إرجاع أحداث الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ إلى سبب واحد وبسيط هو قوة البورجوازية التي باغت نضجها . إن لوفيفر يرى أن الثورة الفرنسية قد اقتضت تأزراً فذا غير متوقع بين أسباب متعددة ومتنوعة ، بعضها مباشر وبعضها عميق . وهو يخلص إلى أن صعود الطبقة الثورية ليس بالضرورة السبب الوحيد لانتصارها ، وليس حتماً أن يأتي هذا الانتصار فجأة أو أن يأخذ أشكالا عنيفة . لقد أشعل الثورة أولئك الذين قضت عليهم لا أولئك الذين أفادوا منها .

وإذا كان سارتر يتفق مع لوفيفر فيما يأخذه على جوريس من تبسيط للتاريخ ، ويرى أن السياق التاريخي تتداخل فيه الصدفة والأحداث التاريخية في تركيب أكثر اتساعاً وأعقد تشابكاً ، فإن سارتر يرى أن المسألة لا تتعلق بالبرهنة على أن هذه التركيبات ممكنة وإنما باثبات أنها لازمة ، وبأن على العالم أن يتخذ في

Critique de la Raison Dialectique, p. 87.

(١٢)

Ibid.; p. 115.

(١٣)

جميع الحالات وفي كل المستويات انبجها شاملا جامعا لما يدرسه (١٤) :

وأهم ما في دراسة لوفيفر هو نظريته الجدلية التي ترى في التاريخ حركة تجميع دائبة . وهذا يعني في مجال الإجابة على تساؤلات سارتر أن التاريخ واحد، وأنه يخضع لقوانين متبانية، وأن الالتقاء العرضي للعوامل المستقلة يمكن أن ينتج حادثة معينة وأن الحادثة يمكن أن تتطور بدورها بموجب خطط مجمعة ثلاثها (١٥). وبعبارة موجزة إن لوفيفر يرفض التفسير الواحدى لا لأنه كذلك وإنما لأنه يبدو له قبيلاً .

والتفسير القبلى هو موضع ريبه وحذر ليس فحسب في الدراسات التاريخية؛ وإنما ثمة ما يبرر التحرز منه كذلك في مجال الدراسات الاجتماعية وفي مجال الأنثروبولوجيا التجريبية . فقد بين جورفيتش M. Gurvitch أن الظواهر الاجتماعية تأتي في التجربة بمثابة جلد هو نفسه نتيجة تجريبية (١٦) .

وفي مجال الأنثروبولوجيا التجريبية يبين سارتر أن هذا التحرز هو الشرط الذى يسمح للماركسية الحية بأن تندمج فيها الأنظمة التي بقيت حتى الآن خارجها . بيد أن قوام هذا الاندماج أن نكشف ثانية تحت الحتمية الكلاسيكية للحالات معينة ارتباطها بالجدلى مع الكل، أو أن نبين، إذا كان الأمر يتعلق بسياق جدلى ، أن هذا الجدل المحلى هو تعبير عن حركة أعمق وشاملة. وهذا يعني في نهاية الأمر أن نعود إلى ضرورة إقامة الجدل كنهج كلى وكفانون كلى للأنثروبولوجيا . وليست المادية الجدلية استقراء علمياً . إن ما نتحقق منه في التجربة، أيا كان عدد الارتباطات التي يمكن استقراؤها فإنه لا يكفي لإقامة المادية الجدلية؛ ذلك أن التعميم هنا في اتساعه اللامتناهى يتميز جلدرياً عن الاستقراء العلمى (١٧) .

ويؤى سارتر أن الماركسية تعاني من أزمة تتمثل في امتناع البرهنة على

Critique de la Raison Dialectique, p. 115-116. (١٤)

Ibid., p. 116. (١٥)

Ibid., p. 117. (١٦)

Ibid., p. 117-118. (١٧)

المبادئ ؛ ووجب نتائجها . إلا أن المادية التاريخية بصفة خاصة تتسم بطابع متناقض : فهي الحقيقة الوحيدة للتاريخ وهي في الوقت نفسه عدم تحديد كامل الحقيقة . فالفكر الشامل قد أسس كل شيء ماعدا وجوده الخاص . لقد انتقلت إليه عدوى النسبية التاريخية التي جاء بها دائماً ، فلم يبين حقيقة التاريخ متحدة بذاتها ومحددة طبيعتها ومداها خلال المغامرة التاريخية وفي التطور الجدل للعلم وللخبرة الإنسانية . وبعبارة أخرى لانعرف ماذا تعني دعوى المؤرخ الماركسي بأنه يقول الحقيقة . وليس ذلك لأن مضمون ما يدعيه كاذب ، بل لأنه لا يملك معنى الحقيقة . وهكذا تمثل لنا الماركسية بوصفها كشافاً للوجود وفي الوقت عينه بوصفها تساوياً عن مدى هذا الكشف يبقى ملحقاً بغير إجابة . ولا يجوز المقارنة هنا بعلماء الطبيعة الذين لا يعينهم أن يكتشفوا أساس استقراراتهم ؛ لأن الأمر عندهم يتعلق بمبدأ عام وصوري . فهناك علاقات دقيقة بين الوقائع ، وهذا يعني أن الواقعي معقول . أما في مجال النشاط الإنساني فإن العمل *la praxis* لا يؤكد على نحو دوجماتي أن للواقع معقولة مطلقة إذا قصد بذلك أن الواقع يذعن لنسق محدد من المبادئ والقوانين الأولية . وإنما الواقع دائماً يتجلى بطريقة يمكن أن نقيم بها وخالها نوعاً من المعقولة المؤقتة ، وهي معقولة في حركة دائمة . ومعنى هذا أن العقل الإنساني يقبل كل ماتقدمه التجربة ، ويجعل تصوره للمنطق والمعقولة تابعاً للمعطيات الواقعية التي تنكشف خلال أبحاثه (١٨) .

والجدل النقدي الذي يقول به سارتر هو منهج للمعرفة بمعنى أن المعرفة تمنح في سياق جدلي ، وهو في الوقت نفسه حركة في الموضوع بمعنى أن حركة الموضوع الواقعي أياً كان هي ذاتها حركة جدلية . والحركتان الجدليتان ليسا إلا واحداً . فالجدل النقدي يرفض إذن العقل التحليلي البحت على نحو ما كان سائداً في القرن السابع عشر ، أو هو بالأحرى يجعل منه اللحظة الأولى في عقل توكيبي وتقدي . وهو بذلك يتجنب التصورية ، ويعترف العالم على

Critique de la Raison Dialectique, p. 118-119. (١٨)

النحو الذى تكون معه المعرفة الجدلية ممكنة ، فيوضح فى آن واحد حركة الواقع وحركة أفكارنا (١٩) .

بهذا يمكن القول إن العقل الجدلى هو نمط من العقلية وفى الوقت عينه نمط من التجاوز لكل أنماط العقلية . وبهذا أيضاً يمكن القول إن سارتر يتجنب كلا من الدوجماتية الهجلية والدوجماتية الماركسية . إنه يتجنب الدوجماتية الهجلية التى تكمن فى مثاليتها . فعند هيجل ليس الجدلى فى حاجة إلى تقديم الأدلة عليه ، وإنما هو يتخذ من نهاية التاريخ حيث تكون عملية التجميع قد تمت — يتخذ منها لحظة اصدار الحكم . كذلك عند هيجل حركة الوجود وسياق المعرفة هما شئ واحد . فالجدل التصورى القائم على علاقة التناقض هو جدل منطقي كما نجده فى كتابه «علم المنطق» وهو فى الوقت عينه جدل واقعي يصف أنماط الصراع الذى يحدث فى العالم كما نجده فى كتابه «فينومنولوجيا الروح» . والنتيجة الحتمية لذلك هى التوحيد بين المعرفة وبين موضوعها . فالوعى هو وعى بالآخر كما أن الآخر هو الوجود المغاير للوعى (٢٠) .

وإذا كان امتياز ماركس وأصالته يعودان إلى أنه قد دحض هيجل وأثبت أن التاريخ فى حركة دائبة وأن الوجود لا يرد إلى المعرفة ، كما أنه قد أراد فى الوقت نفسه أن يبقى على الحركة الجدلية فى الوجود وفى المعرفة ، وهو أمر يرى سارتر أنه صحيح من الناحية العملية ، فإن سارتر يأخذ على الماركسيين المعاصرين أنهم أنكروا على الفكر ذاته كل نشاط جدلى وأذابوه فى الجدل الكلى . إنهم ألغوا الإنسان إذا قاموا بتفتيته فى الكون (٢١) .

ويرى سارتر أن الماركسية قد أمكنها على هذا النحو أن تبدل الوجود بالحقيقة فلا تعود بالتالى هناك أى معرفة بالمعنى الدقيق ، إذ لا يكشف الوجود على أى نحو كان وإنما يتطور تبعاً لقوانينه الخاصة . وهكذا يكون جدل

Critique de la Raison Dialectique, p. 119. (١٩)

Ibid.; p. 121. (٢٠)

Ibid., p. 123. (٢١)

الطبيعة هو الطبيعة بغير الإنسان، ولا تعود الحاجة لليقين والمعايير قائمة بل تنتفى المعرفة مع عدم وجود الإنسان ؛ لأن المعرفة في أى صورة كانت إنما هى علاقة معينة بين الإنسان والعالم الذى يحيط به . فإذا لم يوجد الإنسان اختفت هذه العلاقة (٢٢) .

ومعنى هذا أن الماركسية تجعل الإنسان موضوعاً من موضوعات العالم وتنكر جدل الفعل . فلا يبقى سوى جدل الطبيعة الذى هو محاولة لتنظيم الوقائع . وهذه المحاولة التى تريد للعالم أن ينكشف بذاته من دون أن يكون ذلك لأى إنسان — لأن الإنسان من حيث هو ذات قد انتفى فيها — يطلق عليها سارتر المادية الجدلية من الخارج أو المتعالية .

وإذا كان سارتر قد بين فى كتابه «نقد العقل الجدلى» الذى صدر عام ١٩٦٠ أن تصور المادية على النحو الذى انتهت إليه الماركسية المعاصرة حين أنكرت جدلية العقل ليس هو المادة فى ماركسية ماركس الأصيلة ، فإنه قد نبه إلى هذا الفارق بين التصورين منذ وقت مبكر؛ وذلك حين أورد فى مقاله عن « المادية والثورة » عام ١٩٤٦ نص ماركس الشهير : « إن التصور المادى للعالم يعنى ببساطة تصور الطبيعة على ما هى عليه دون أى إضافة غريبة » . وكتب فى الهامش يقول : «إننى أورد هنا هذا النص على نحو ما هو مستخدم اليوم. وسأشرح تصور ماركس الأكثر عمقاً والأكثر ثراءً عن الموضوعية فى مناسبة أخرى » (٢٣) .

لقد كتب سارتر هذا المقال عام ١٩٤٦ وقدم إليه حين نشره فى كتابه «مواقف — الجزء الخامس» بقوله : «... إن نقدى لم يكن يتعلق بكارل ماركس. إنه موجه نحو الماركسية المدرسية » .

فالماركسية المعاصرة — وهى التى أسماها سارتر المدرسية تشبيهاً لها

Critique de la Raison Dialectique, p. ١٢٤. (٢٢)

(٢٣) الجزء الخامس: المادية والثورة *Situations V* Jean—Paul Sartre

بدوجماتية المدرسية في العصور الوسطى - هي التي تصورت الإنسان في قلب الطبيعة موضوعاً من موضوعاتها يتطور تحت أبصارنا وفقاً لقوانين الطبيعة، أى كمادية خالصة تحكمها القوانين الكلية للجدل، وموضوع الفكر هو الطبيعة على نحو ما هي عليه، ودراسة التاريخ تخصيص له: فينبغي متابعة الحركة التي تولد الحياة ابتداء من المادة وتولد الإنسان ابتداء من الصور الأولية للحياة وتولد التاريخ الاجتماعى ابتداء من الجماعات البشرية الأولى. هذا التصور يمتاز بأنه يتجنب المشكلة: فهو يقدم الجدل تقدماً أولياً ودون تبرير باعتباره قانوناً أساسياً للطبيعة: إنه يفرض الجدل كأمر خارجى أو كقانون مجرود وكلى للطبيعة.

هكذا تستبعد الماركسية المعاصرة من العالم «الإضافة الغريبة عنه» التي ليست إلا الإنسان المشخص الحى بعلاقاته البشرية وأفكاره الصحيحة أو الباطلة وأفعاله ومقاصده الحقيقية، وتقيم مكانه موضوعاً مطلقاً. كأن الماركسى المعاصر يتخذ وجهة النظر الإلهية - رغم إنكاره لوجود الله - ويتأمل منها مشهد العالم والإنسان كإحدى موضوعاته. فهو يقع ثانية في المثالية الدوجماتية. ومن هذا الموقف المثالى يفرض الجدل على الطبيعة؛ ولن يجد من الوقائع ما يتيح له تحقيق هذا الفرض. إن الأمر هنا يماثل مقولات العقل التي رأى كنط أنها تحكم التجربة دون أن يمكن لأى تجربة أن تبررها (٢٤).

وهنا ينبه سارتر إلى لبس هام توقعنا فيه اللغة: ذلك أن الألفاظ تعنى أحياناً الموضوعات ذاتها وتعنى أحياناً أخرى تصوراتنا عن الموضوعات. فالماركسى المعاصر يتكلم في الواقع عن فكرة المادة، وهو من ثم يقع في المثالية المادية *idealisme matérialiste* التي هي مادية في ذاتها وتختلف عن المادية الواقعية *matérialisme realiste*.

إن ما يقابل المثالية هو هذه المادية الواقعية حيث تكون الفكرة عن إنسان قائم في العالم تعرضه كل القوى الكونية، ويتحدث عن العالم المادى

بوصفه ما ينكشف تدريجياً خلال العمل la praxis وفي موقف :
 أما الماركسي المعاصر فهو كما يقول سارتر، يذهب إلى مثالية تسرق من العلم
 الكامات لتشير بها إلى بعض أفكار ذات محتوى فقير للغاية (٢٥) . بيد أن
 ما يهمنا هو أننا حينما نظرد حقيقة الكون بوصفها عملاً من أعمال الناس ،
 فإننا نجد لها ثانية في الكلمات ذاتها التي نستخدمها كموضوع لوعي مطلق
 ومكون . وهذا يعنى أننا لانفلت من مشكلة الحق . والفكرة المحورية التي
 تلزم عن المثالية الدوجماتية لدى الماركسية المعاصرة هي أن الجدل يصبح
 مفروضاً على الإنسان دون أن يكون لدى الإنسان إمكانية معرفته . إن
 الإنسان يصبح موضوعاً أعنى جزءاً من الطبيعة ليس في إمكانه أن يعي ذاته
 أو يعي الطبيعة . وإذا كانت الطبيعة تخضع لقانون هو قانون الجدل فإن
 القانون لا يتمخض بذاته عن المعرفة به . وإنما الأمر على العكس من ذلك :
 فإذا كنا نخضع للقانون على نحو سلبي فإنه يحول موضوعه إلى سلبية ، ويتزع
 عنه بالتالي كل إمكانية لجميع تجاربه العديدة في وحدة تأليفية . كذلك إن
 الإنسان المتعالى الذى يتأمل القوانين من مستوى العمومية حيث يتخذ موضعه
 لا يستطيع أن يدرك الأفراد . لذلك يرفض سارتر كلا التصورين عن الفكر :
 فليس الفكر أمراً سلبياً هو مجرد انعكاس مؤجل لعلل خارجية وليس هو
 فكراً إيجابياً يطل على العالم من الخارج فلا يجد فيه ذاته . ومع هذا الرفض
 يرى سارتر أن العقل الجدل ينبغى ، كى يكون أمراً معقولاً ، أن يزود نفسه
 بأسبابه الخاصة .

وبناء على ذلك ينظر سارتر فيما يقوله انجلز عن «أعم قوانين التاريخ الطبيعي
 والتاريخ الاجتماعى» ، وهى قانون استحالة الحكم إلى كيف وبالعكس ،
 وقانون تفسير الأضداد ، وقانون نفي النفي (٢٦) . فإذا كان انجلز قد أخذ

(٢٥) Critique de la Raison Dialectique, p. 126.

(٢٦) راجع تفصيل هذه القوانين من وجهة نظر الماركسية المعاصرة فى كتاب

O. Yakhot : *Qu'est-ce que le Matérialisme Dialectique?*
 (traduit du Russe par Serge Glasove (Ed. du Progrès,
 Moscou), p. 102 et suivantes) .

على «يجل أنه فرض على المادة هذه القوانين كقوانين للفكر، فإن سارتر يأخذ على انجلز أنه فعل نفس الشيء حين ألزم العلوم بإثبات عقل جدلي اكتشفه هو في العالم الاجتماعي. حقيقة أن في العالم التاريخي والاجتماعي عقلا جدلياً. ولكن انجلز حين نقله إلى العالم «الطبيعي» ونقشه فيه عنوة فإنه بهذا قد نزع عنه معقوليته ولم يعد جدلاً إنسانياً، أي كما يقول سارتر «جدلاً يصنعه الإنسان إذ يصنع ذاته» (٢٧).

وليس يعني هذا أن سارتر ينكر وجود روابط جدلية في قلب الطبيعة الجالسة، وإنما هو يرى أن هذا أمر يفوق مجال العلم في حالته الراهنة، ولا يمكن إثباته أو إنكاره. فينبغي الاقتصار إذن على المادية الجدلية من حيث هي مادية تاريخية، أي من حيث هي مادية واحدة تنبع من الباطن؛ نصنعها ونعانيها كما نعيشها ونعرفها، وليس لها من حقيقة إلا في حدود عالمنا الاجتماعي. من هذا يخلص سارتر إلى رفض دعوى انجلز الذي اعتقد أنه يمكنه أن يستمد قوانين الجدل من الطبيعة بطرق غير جدلية كالمقارنة والمماثلة والتجريد والاستقراء. ذلك مرفوض عند سارتر لأن العقل الجدلي إنما هو كل ويجب أن يتأسس بنفسه أعني على نحو جدلي (٢٨).

Critique de la Raison Dialectique, p. 128

(٢٧)

Ibid., p. 130.

(٢٨)

ثالثاً : العمل - التبادل - النلرة - الحاجة - الصراع

عرفنا أن كتاب «نقد العقل الجدلى» كان بمثابة محاولة من جانب سارتر لإقامة «أنثروبولوجيا فلسفية»، يعيد فيها الإنسان داخل نطاق الماركسية ويعيد بالتالى للإنسان معنى وجوده، وهو المعنى الذى ضيعته الماركسية المعاصرة. وإذا كانت معرفة الإنسان لوجوده ولمعنى هذا الوجود أمراً لازماً عند سارتر، فإن هذه المعرفة هى فى الوقت نفسه معرفة بالتاريخ الإنسانى؛ لأن التاريخ هو السجل المتطور لفعل الإنسان فى العالم. ومعنى هذا أن الإنسان هو الذى يصنع التاريخ. ويعتقد سارتر أن التاريخ قد ظل يتحرك دون أن يكون واعياً بذلك حتى جاء كارل ماركس فى منتصف القرن التاسع عشر وجعل التاريخ يعى حركته ويشعر باتجاه هذه الحركة. يقول سارتر: «إن الماركسية هى التاريخ نفسه وقد أصبح واعياً بذاته» (١).

ولكن سارتر يبادر على الفور ويؤكد أن الضرورة هنا هى ضرورة جدلية، وهى تختلف عن حتمية العقل التحليلى التى تعنى صراحة أن التاريخ يشكل قوة يتحتم على الناس الخضوع لها. أما الضرورة الجدلية فليست سوى التطور المتصل الدائب لحركة التاريخ وما تنطوى عليه هذه الحركة من صراع.

والقضية الرئيسية التى تكشف عنها التجربة الجدلية هى قضية التبادل والتداخل بين الإنسان والأشياء فى أى علاقة تقوم بينه وبينها. يقول سارتر: «إن الإنسان يكون «توسطاً» (أى نصل إليه خلال الأشياء التى يسلبها) عن

(١) Critique de la Raison Dialectique, p. 134.

طريق الأشياء بقدر ما تكون الأشياء «توسطاً» عن طريق الإنسان» (٢) :
« l'homme est « médié » par les choses dans la mesure même où les choses sont « médiées » par l'homme » :
بمعنى أن هناك تبادلاً جدلياً « مستمرّاً » بين الإنسان والأشياء . هذه العلاقة بين الإنسان والأشياء تتضمن مفهوماً من أهم المفاهيم الجديدة في كتاب سارتر « نقد العقل الجدلي » وهو مفهوم العمل praxis . وإذا كان الماركسيون قد استخدموا مصطلح البراكسس وقصدوا به التطبيق العملي الذي يهدف إلى تغيير المجتمع في مقابل النظر الفلسفي الذي يقف عند التفسير ، فإن سارتر قد استخدم نفس المصطلح وقصد به النشاط الذي يقوم به الإنسان من حيث هو كائن اجتماعي وتاريخي يعمل على تغيير الوسط المادي : يحيله من عائق إلى أداة ويكسبه خصائص جديدة . فعلاقة الإنسان بالعالم المادي هي علاقة عمل (براكسيس) يمارسه الوجود البشري في الواقع المادي .

وهنا يتضح الفارق الهام بين معنى الفعل le faire على مستوى الوجود الفردي الحر الخالي من أي قيمة سوى قيمة الفعل ذاته ، والذي يقف عند مجرد الرفض على نحو ما جاء في كتاب سارتر « الوجود والعدم » ، وبين معنى العمل praxis الذي تكمن قيمته فيما يحدثه من تغيير الوسط المادي المحيط بالإنسان . إن هذا المعنى الجديد والذي جاء في كتاب سارتر « نقد العقل الجدلي » بديلاً عن الوعي الحر لا يعبر فحسب عن تغير في المصطلحات التي ألفنا سارتر يستخدمها ، وإنما هو يعني كذلك تغيراً في تقدير سارتر لقيمة العمل . لذلك يقول سارتر : « إن كل الجدول التاريخي يقوم على العمل الفردي من حيث إن هذا العمل جدلي من قبل ، أي من حيث يكون الفعل بذاته تجاوزاً نافياً لتناقض ، وتحديداً لتجميع حاضره باسم مجموع مستقبل ، وعملاً حقيقياً

Critique de la Raison Dialectique p. 165. (٢)

كما يقول بعبارة أكثر يانا : « في لحظة تتخذها من التاريخ تكون الأشياء بشراً بقدر ما يكون البشر أشياء » ص ٢٤٧ .

وفعالا في المادة» . (٣)

ومعنى هذا أن للعمل الفردي بنية جدلية، وهي بنية جدلية حاضرة دائماً ومقنعة، ولكنها هي التي تجعل الجدل التاريخي أمراً معقولاً . لذلك يقول سارتر بأن «العمل الفردي»، إذ لا ينفصل أبداً عن الوسط الذي يركبه ويشروطه وينحرف به ، هو في الوقت عينه العقل المركب ذاته 'constituante' في قلب التاريخ مدركاً كعقل مركب 'constituée' (٤)

وأهم عمل في المادة ينصب على الإنتاج. ولو كانت أشكال المادة متوفرة بذاتها لإشباع متطلبات الإنسان لقامت العلاقات بين الإنسان والإنسان على التبادل 'réciprocité' ، ولأصبح التبادل معياراً بديلاً عن «الماهية الإنسانية» التي أنكرتها وجودية سارتر. وأمكن من ثمة أن نحدد عن طريقه ما نحكم عليه بأنه «لاإنساني» . لكن ظاهرة الندرة 'rareté' تمنع إمكان التبادل . والتاريخ البشري الراهن يؤكد ذلك. فالإنتاج في مستوى أقل بكثير من مستوى حاجات الإنسان المتعددة. ومع التقاء الحاجة والندرة ينشب الصراع بين البشر ويتخذ كل صور العنف . وهذا العنف هو الشر . لذلك يقول جان لاكروا عن «نقد العقل الجدلي» : «إنه مقال عن الشر . والشر الإنساني هو العنف» (٥) . وإذا كان كارل ماركس قد اقتصر على تفسير التاريخ بموجب صراع الطبقات، فإن سارتر يذهب إلى تفسير الصراع ذاته حين ينظر إلى العمل باعتباره يهدف إلى إشباع الحاجات وإنما في إطار الندرة . والندرة واقع عارض يلزم حياة البشر على هذا الكوكب، وهي من ثمة تجعل علاقة التبادل بينهم علاقة مستلبة أو كما يقول سارتر تبادلاً مغترباً 'réciprocité aliénée' في هذه العلاقة يهدد الإنسان غيره بالعداء وبالموت.

(٣) : Critique de la Raison Dialectique, p. 165 — 166.

(٤) : Ibid., p. 178—179.

Lacroix : Panorama de la Philosophie Française ()

Contemporaine, (P.U. de F., Paris 1966), p. 157.

يخطر هذه التهديد أقوى وأسوأ من خطر الوحوش ومن خطر الجرائم على حد تعبير سارتر (٦) ؛ لأنه خطر يأتي من كائن يتميز بالذكاء والقسوة ، ويهدف إلى تحطيم غيره من بني الإنسان ، ويتميز بالفهم والقدرة على إحباط خطط الغير .

وليس يشترط أن تكون الندرة دائماً أمراً صريحاً ، فإن إدراك الحاجة يتسلل إلى أعماق الوعي الإنساني ويستقر فيه على مر العصور شعور محايث بالندرة ، وهذا ما يطلق عليه سارتر استبطان الندرة *l'intériorisation de la rareté* . ويرتب على استبطان الندرة أن يمارس الإنسان العنف والصراع ليجنب خطر الموت حتى وإن كان غنياً وفي مأمن من خطر الموت جوعاً . فاستبطان الندرة يحتم سلوكاً معيناً أو يقيم علم أخلاق *éthique* يتجلى في صورة أمر بالتحطيم (٧) : تحطيم الشر *le mal* متمثلاً في وجود الآخر .

يمضي إذن سارتر إلى أبعد من كارل ماركس في تفسيره للصراع الطبقي على ما يتمثل في التاريخ : إنه يرده إلى الندرة ، فهي سبب الموقف اللاإنساني في علاقات البشر ، وهي أساس معقولية هذا المظهر انسيء للتاريخ حيث يرى الإنسان في كل لحظة أن عمله مسلوب ومشوه بالوسط الذي يتم فيه . حقيقة أن سارتر يحتفظ بالتمييز الماركسي بين الموضوعة والاغتراب ، بأن يصف نشأته ابتداء من صورة معينة للموضوعة من شأنها أن تربط بين الحرية والضرورة ، أو بتعبير أدق أن تقيده الحرية بالضرورة. والندرة صريحة أو مستبطنة ، تحرك جدلية التاريخ على هذا النحو الذي يتخذ أساساً سمة الصراع في كل العلاقات الإنسانية :

وأى دراسة لهذا الصراع وما يشوبه من عنف يجب أن تضع في الاعتبار أن هناك من ناحية الإنسان ، لا باعتباره وجوداً - لأجل - ذاته *pour-soi* منعزلاً

Critique de la Raison Dialectique, p. 208

(٦)

Ibid., p. 209.

(٧)

أو عاكفا على ذاته، ولكن باعتباره مشروعاً يقصد إلى تغيير الوسط المادى المحيط به، وأن هناك من ناحية أخرى وسطاً موضوعياً يتجه إليه الإنسان ويعمل على تغييره بصفة دائمة . ولكى يتاح للإنسان أن يحدث التغيير الذى يهدف إليه، وهو تغيير ينصب على الإنتاج ولكن فى عالم تسوده الندرة، لابد أن يوحد الأفراد حرياتهم وأن تتجمع أفعالهم فى فعل مشترك . وهنا يصبح العنف أمراً ضرورياً تقتضيه المعيشة داخل الجماعة، فهو الذى يربط بين الحريات الفردية التى لا تخصى ويقيدها أو يقسرها ليجعلها تتلاقى فى فعل مشترك . إن الجماعة تتكون وتعديل وتتجمع دون توقع تبعاً للأهداف التى تسعى لبلوغها . ولبلوغ هذه الأهداف تفرض الجماعة على أفرادها الخضوع لها والانخراط فى نطاق مشروعها الجماعى . فبدون هذا الخضوع تبقى الحريات الفردية ، فى عالم تسوده الندرة، حريات منعزلة ينهك كل منها غيره مما يعنى فى نهاية الأمر سقوطها بأسرها فى قاع مستنقع يسميه سارتر القصور الذاتى-العملى *pratico-inerte* حيث يصبح كل إنسان فيه مجرد شئ من الأشياء .

فالتقاء الحريات الفردية فى فعل مشترك أمر متطلب ولازم لإنقاذ الإنسان من هوة القصور الذاتى العملى. وهو ليس فى الواقع التقاء للحريات الفردية المتفرقة؛ لأن تساوق هذه الحريات التى لا تخصى أمر محال. ولكنه تنازل عن الحريات الفردية ليتم التلاقى فى عمل مشترك . إن التقاء الحريات الفردية يؤدى إلى تجمعات *collectifs* شبيهة بتجمعات الناس على محطة الأوتوبيس فى «سان جيرمان» (٨) حيث يكون انتظارهم فى الصف حسب تتابع وصولهم وليس حسب حاجة كل منهم للركوب . وفى هذا التجمع لا تكون العلاقة المشتركة بين الناس إلا انتظار الأوتوبيس. وهى تصبح بسبب ندرة الأمكنة المتوفرة لركوبهم علاقة عداء بالقوة. أما التنازل عن الحريات

(٨) وهو مثال أثير لدى سارتر يذكره ويعود إليه فى أكثر من موضع . راجع : *Critique de la Raison Dialectique*, p. 308 et suiv. & p. 402

الفردية للالتقاء في مشروع مشترك فيؤدى إلى وجود جماعة *groupe* ذات وجدان مشترك كما هو الأمر في الجماعة الثورية حيث يندمج الأفراد في عمل واحد رمزاً للتحرر الجمعى .

يبد أن انشقاق الفرد عن الجماعة أمر محتمل لأنه يحتفظ بحريته ؛ لاسيما وأن براكسيا الجماعة ليست حاصل جمع براكسيا الأفراد. فيلزم إذن أن يمنع أى انشقاق عن الجماعة. والسبيل إلى ذلك هو العنف . لذا كان العنف هو البنية المنتشرة في الجماعة ، كما أن الشريعة الأولية للجماعة هي حق الحياة والموت . ولكي تبقى الحرية. حرية عامة ، وليس حرية فردية ، يلزم أن تصبح عنفاً . هكذا يصبح الرعب هو الوسيلة التي تجبر أفراد الجماعة على الإخاء .

والمسألة التي تطرح نفسها الآن هي كيف تتشكل الجماعة إذا كان الرعب إلزاماً بالإخاء ؟ هنا يأتي سارتر بفكرة قسم الولاء *le serment* (١) . فهذا القسم ، سواء أكان قسماً صريحاً أم ضمناً ، إنما هو تجسيد للرعب : إنه يعنى أن الإنسان يضع حياته ثمناً لانشقاقه على الجماعة. فمن حق الآخرين في الجماعة قتل الفرد إذا حثت بقسمه وخرج عليا. وهذا كفيل بأن يجعل الرعب والإخاء في الوقت نفسه أمراً سائداً على جميع أفراد الجماعة. فكل فرد له حق الرعب والإخاء على كل واحد من أفراد الجماعة : الخائن. يعيش الرعب من جلاديه والجلاد يعيش الإخاء مع غيره من القضاة الآخرين بالموت . والرعب والإخاء في الحالين هما عذف يعيشه الطرفان. ومن هذين الطرفين تتشكل الجماعة ؛ يضمن التقاء أفرادها في عمل أو في براكسيا مشتركة قسم الولاء ، وهو قسم متبادل. لأنه بموجب التبادل فقط يمكن أن يضع الإنسان حداً لحرية وأن يتم هذا التحديد بحريته المحضمة . (١٠) وقسم الولاء هو القسم الثاني الذي يأخذه الإنسان على نفسه إزاء الجماعة ؛ لأن مجرد

Critique de la 'Raison Dialectique, p. 439.

(١)

Ibid., p 479

(١٠)

مولد الفرد وانصياحه للالتزامات الاجتماعية المتوارثة عن تعاقد الاسلاف هو بمثابة قسم أصلي أو قسم أول. ثم يجيء ظهور الفرد العادى ذاته كقسم جديد فى قلب الجماعة (١١) . وبموجب هذا التسم يصبح أفراد الجماعة إخوة ويسود بينهم الإخاء ولكنه إخاء يستمد قوته من الرعب. ويرى سارتر أن كل ما يكون من أنماط السلوك بين أفراد الجماعة يستمد قوته الرهيبة من الرعب ذاته. وبذلك تتحول الجماعة الاندماجية إلى جماعة ضغط وإكراه ، تصوغ حقوقها وأنظمتها؛ لأن الرعب والإخاء هو بمثابة سلطة قضائية. ويبقى الأفراد داخل جماعة الضغط ورائد كل منهم «الصراع من أجل الحياة» . ويؤكد سارتر أن الدافع إلى الشول يعود إلى مجرد وجود الآخر، كما اعتقد هيجل، وإنما إلى العنف سواء أكلن الفرد يعانيه بالفعل أم يشعر بأنه يهدده. ومعنى ذلك فى نهاية الأمر أنه يعود إلى التندرة التى أصبحت باطنية (١٢) . وفى الصراع من أجل الحياة، وهو الصراع الذى ينشب بين الأنا والآخر، يتم على نحو ما نوع من الاتحاد. كذلك بين الأنا والآخر. وآية ذلك أن الأنا يفهم عمل الآخر مباشرة ومن الباطن عن طريق ما يقوم به من أفعال بغية أن يدافع بها عن نفسه ضد عمل الآخر (١٣) . والفهم هو واقعة مباشرة للتبادل ؛ يحتاج لكى يتحقق ولكى يكون العمل الإنسانى أمراً معقولا ومفهوماً أن ندرك كل صور الصراع والتعاون باعتبارها نتائج تركيبية لبراكسيا مجمعة (١٤) هى ما يسميه سارتر بالتاريخ حيث يتم هذا التجميع فى الزمن. أما كيف يتم هذا التجميع فهو ما يعد سارتر بوصفه فى كتاب آخر لا يزال موقفاً حتى الآن.

Critique de la Raison Dialectique, p. 493.

(١١)

Ibid., p 752.

(١٢)

Ibid., p 753.

(١٣)

Ibid., p 754.

(١٤)

خاتمة

اتخذنا في القسم الأول موقفاً نقدياً إزاء أنطولوجيا سارتر التي عبر عنها عام ١٩٤٣ في مؤلفه الفلسفي «الوجود والعدم». ثم نظرنا في تحول سارتر كفيلسوف يعيش مشاكل عصره ويعانيها، عن الاهتمام بالموقف الميتافيزيقي وعن الذاتية الخالصة إلى الاهتمام بالواقع الاجتماعي والتاريخي وإلى موضوعية مجهود في الخروج من الذات لتلحق بالآخرين والتاريخ. ويمكن القول بأن هذا التحول قد اكتمل في «نقد العقل الجلدل» عام ١٩٦٠ على نحو ما رأينا في عرضنا لخطوطه الرئيسية.

ولكن يبقى لنا بعد ذلك أن نعود لإلقاء نظرة نقدية على هذا التحول وأن نتبين قيمته، موجهين التفاتاً خاصاً إلى ما انتهى إليه في «نقد العقل الجلدل» من قضايا وإلى أوجه اتفاقها مع قضايا «الوجود والعدم» واختلافها عنها.

هناك لاشك تغير واضح في الكتابين من حيث المنهج ومن حيث المصطلحات: أما المنهج فلم يعد كما كان في «الوجود والعدم» منهجاً فينولوجياً يقتصر على دراسة الوعي وعلى الموضوعات الماثلة له. ولكنه أصبح المنهج الصوري والجلدل الذي يهدف إلى دراسة المنطق الحي للفعل الإنساني للكشف عن بناءاته الأولية. وليست الغاية من الكشف عن بناءات العمل الأولية والحصول على العناصر التي يمكن ابتداء منها أن نعيد تكوين التاريخ ككل تام، فإن التاريخ ليس كلا ولكنه كما عرفنا عملية تجميع مستمرة. ولكن الغاية هي إيضاح ما يجعل التاريخ معقولاً، لأن هذه البناءات المجردة الصورية التي نكتشفها هي ما يحتوى عليه التاريخ. وعلى هذا فالمنهج ارتدادى نقدي: ارتدادى أو تحليلي يكشف عن بناءات العمل وبذلك يتيح التركيب النقدي ويجعله ممكناً

أوعلى الأقل صحيحاً . فالجانب النقدي التركيبي يحى^١ إذن لاحقاً على الجانب التحليلي ولايجوز من ثمة الاقتصار عليه كما تفعل الماركسية العامة .

وأداة هذا المنهج التراجعي التقدمى هى العقل الجدلى الذى هو عند سارتر نفس حركة التاريخ فى سياق تكونها وفى وعيها لذاتها . فالعقل الجدلى هو إذن علاقة بين الوجود والمعرفة : أى بين التجميع التاريخى والحقيقة المجمعة . وأياً ماكان من النقد الذى يمكن توجيهه إلى هذا المنهج الجدلى من حيث إنه يغض من قيمة المعرفة العلمية الخالصة التى هى نتاج للعقل التحليلي ، فما يهمنا هو أن سارتر يبتى بموجب العقل الجدلى فى نطاق قضيته الرئيسية التى قررها فى «الوجود والعدم» ، وهى قضية التمييز بين الإنسان والعالم أو بين الوجود لأجل ذاته والوجود فى ذاته . صحيح أنه يصبح فى «نقد العقل الجدلى» أكثر اهتماماً بالوجود فى ذاته من حيث أبعاده الاجتماعية والتاريخية . لكننا نستطيع أن نقول إن سارتر لم يهجر الكوجيتو . وآية ذلك أن سارتر لا يكف عن أن يعيد إلى الأثر وبولوجيا البعد الوجودى للمدارج التى يدرسها . إنه يعيد إدخال الباطنية فى الجدل مما يعنى أنه يستعيد الإنسان . وقد عرفنا أن الجدل عند سارتر هو أولاً وبالذات جدل إنسانى .

إذن فاختلف المنهج لم يؤد إلى تنازل سارتر عن قضيته الرئيسية أو خروجه عنها وهى قضية العلاقة بين الإنسان والعالم . إنه قد أتاح له فحسب أن يتخذ منظوراً جديداً يتناول فى ضوئه هذه العلاقة . وهذا المنظور الجديد الذى انصب على العالم الاجتماعى وألح على البناء الطبى^٢ قد اقتضى من سارتر أن يستخدم مجموعة جديدة من المصطلحات .

ونحن إذا عدنا للنظر فى هذه المصطلحات الجديدة وجدنا أنها جاءت عنده مساوقة لمصطلحاته القديمة ومقابلة لها فى الوقت ذاته . فهو يتحدث عن الأثر وبولوجيا الفلسفية بدلا من الأنطولوجيا الفينومولوجية . وهو يستخدم فى هذه الأثر وبولوجيا ألفاظ «الإنسان» و«العمل» و«المادة» فى مقابل «الوجود» لأجل ذاته و«الوعي» و«الوجود فى ذاته» ،

فإذا وقفنا عند هذه الألفاظ الثلاثة مع بدائلها تبيننا أن القضية الرئيسية عند سارتر واحدة، وهى قضية العلاقة بين الوجود لأجل ذاته من حيث هو وعى أو شعور وبين الوجود فى ذاته . لكن هذه القضية تشير فى مصطلحاتها الجديدة التى نجى فى «نقد العقل الجدلى» إلى اهتمام سارتر وإلحاحه فى بيان أن هذه العلاقة لا تقف عند السلب والرفض كما كان الشأن فى «الوجود والعدم»، ولكنها علاقة عمل يقوم به الإنسان ويرمى أساساً إلى التغيير : تغيير العالم المادى . إن مقولات سارتر واحدة وابتدأه من الكوجيتو وتحويله له بموجب القصدية إلى وجودية تنصب على الوجود العالمى قد بقى فى «نقد العقل الجدلى» وإنما منظورا إليه من خلال ما يحدثه الإنسان من تغيرات فى العالم المادى بموجب نشاطه الإنتاجى . هذا المنظور الجديد يبين فى مفهوم الشعور أو الوعى عند سارتر . وإذا كنا قد رأينا أن الوعى عند سارتر يقوم من حيث هو متميز عن الموضوع فإننا قد رأينا أيضاً أن هذا التمايز هو أساس العمل وشرطه الوحيد (١) . فالمنظور الجديد لدى سارتر هو إذن مجرد إلحاح أكثر على مفهوم العمل . وهو إلحاح يبق على أرضية واحدة من فلسفة سارتر هى الكوجيتو من حيث هو وعى لشيء ما . لكن سارتر رغم بقاءه على هذه الأرضية ينطلق إلى تفصيل معنى العمل والنشاط الإنتاجى إلى أن يبلغ بنا إلى قضية رئيسية جديدة هى قضية الندرة وما يرتبط بها من عنف .

إن مقولة العمل عند سارتر هى أولاً ما يتيح الاتصال بين الأنا والآخر وعلى أساس من علاقات إنتاج محددة (٢) . ثم تأتى فكرة استحالة الإشباع بسبب الندرة مما يعنى الصراع والعنف . وقد رأينا أن استبطان الندرة، وهى مجرد واقعة عارضة ، هو ما يفسر العنف الذى يتسم به التاريخ البشرى كله .

(١) راجع : « بين برجسون وسارتر » ص ١٠٥

(٢) Critique de la Raison Dialectique, p. 186

ومعنى ذلك أن كل ما يشرع نحوه الإنسان يقوم في نهاية الأمر على واقعة عارضة هي الندرة ، بحيث إذا انتفت الندرة أمكن عندئذ أن نتصور مجتمعاً خالياً من العنف تتحقق فيه الحرية بمعناها الحقيقي . فهل يمكن أن يتحقق مثل هذا المجتمع ؟ ليس هناك عند سارتر ما يمنع من أن تفضى عملية التجميع المستمرة في نهاية الأمر إلى وحدة التاريخ ووحدة البشرية . أما كيف يفضى التجميع إلى الوحدة فهذا ما يشكل صعوبة لا سبيل إلى اجتنابها في فلسفة سارتر . إن الفعل هو عمل فردى ، وكثرة المصائر الفردية تبقى من حيث هي كذلك أمراً فردياً لا يتيح للتاريخ أن يمضى في صورة حوكة تجميع تبلغ غايتها . فالعالم إذن يبقى ذرياً مادماً نلجأ إلى العمل الفردى نلتمس فيه تفسير العالم .

فلإذا غضضنا النظر عن هذه الصعوبة وافترضنا أن جدول التجميع والجماعة كما عرضه سارتر يتيح إمكان الانتهاء إلى وحدة التاريخ بزغ لنا ما يردنا من «نقد العقل الجلدلى» إلى «الوجود والعدم» مرة ثانية ؛ لأن السؤال سيكون عندئذ عن الإنسان من حيث هو شروع : هل يعود إلى القلق الوجودى ، وهل يصبح الإنسان انفصالاً وملاشاة دائمة كما وصفته أنطولوجيا سارتر ؟

إن هذه النتيجة تعنى على الفور أن «الوجود والعدم» كان ينبغى أن يحى لاحقاً على «نقد العقل الجلدلى» : لاحقاً زمنياً لأنه يتناول الوعى أى الوجود لاجل ذاته في مجتمع انتهى إلى وحدة التاريخ البشرى فانهى منه الاغتراب ، ولكن لا ينبغى أن ننسى هنا أن فلسفة سارتر برمتها قد بدأت أصلاً من حدس سارتر للوجود في ذاته ، وأن هذا الحدس قد كشفت عنه أول رواية ظهرت لسارتر وهي قصة «الغثيان» .

واضح أن ما عرضناه عن تحول سارتر لا ينطوى على أى نقض لنفسهايا «الوجود والعدم» ؛ ولكنه يتخذ منظوراً جديداً يبرز على نحو أكثر تفصيلاً موقف الإنسان الاجتماعى والتاريخى . صحيح أنه لا يغفل العمل الفردى

praxis ولا يغض من قيمته . ولكنه يرى أنه مشروط بنسق من العلاقات الاجتماعية ولا يتاح للإنسان أن يتغير أو يتعدل إلا في نطاق هذا النسق. وإذا كان هذا المنظور الاجتماعي لاسيما في جانبه الاقتصادي هو الوحيد الذي اقتصرت عليه الماركسية المعاصرة فيما يرى سارتر، مما انطوى على إهمالها للموجود البشري ، فلإن امتياز سارتر يكمن في التأكيد على اهتمامه أيضاً بالبعد الأنطولوجي داخل الإطار الاجتماعي. فهل أزد سارتر بذلك أن يعيد للماركسية الحياة أم أن يفجرها من الداخل ؟



ترجمة نص من كتاب جان-بول سارتر

نقد العقل الجليلي (١)

الجزء الأول

نظرية المجموعات العملية

مسائل منهجية

خاتمة (من صفحة ١٠١ إلى صفحة ١١١)

لقد تأدى بعض الأيديولوجيين ، منذ كيركجارد ، في محاولتهم التمييز بين الوجود والمعرفة ، إلى أن يصفوا على نحو أفضل ما يمكن أن نسميه « المنطقة الأنطولوجية » للموجودات . ومن المسلم به ، دون استباق الحكم بموجب معطيات علم النفس الحيواني وعلم النفس البيولوجي ، أن الحضور - في - العالم ، الذى يصفه هؤلاء الأيديولوجيون ، يسم قطاعاً من العالم الحيواني - وربما يصف جملة هذا القطاع . ولكن الإنسان يشغل بالنسبة لنا مكاناً متميزاً في هذا الكون الحي . أولاً : لأنه يمكنه أن يكون تاريخياً (٢) ، أى أن يعرف دون انقطاع بواسطة البراكسيا الخاصة به خلال التغيرات التى يعانها أو التى تثار واستطاعتها ثم التعدى ذاته للعلاقات المستبطنة . ولأنه بعد ذلك يتميز منتصفاً بأنه الموجود الذى هو نحن . وفي هذه الحالة

(١) أصدرته دار جاليمار عام ١٩٦٠ :

(٢) لا ينبغي تعريف الإنسان بالتاريخية - بما أنه توجد مجتمعات غير تاريخية - وإنما بالامكانية الدائمة لأن يحيا تاريخياً للتصدمات التى تقاب أحياناً مجتمعات التكرار . هذا التعريف هو بالضرورة تعريف بدي ، أى أنه يتشأ في قاب مجتمعات تاريخية ، وأنه في ذاته نتيجة للتحويلات الاجتماعية . ولكنه يعود لينطبق على مجتمعات غير تاريخية على نفس النحو الذى يوجه يعود التاريخ نفسه الى هذه المجتمعات لكي يحولها - أولاً من الخارج ثم بعد ذلك في استبطان الخارجية وبواسطتها .

JEAN-PAUL SARTRE
CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE
TOME I

Théorie des ensembles pratiques

QUESTIONS DE MÉTHODE

CONCLUSION

(p. 101 — 111)

Depuis Kierkegaard, un certain nombre d'idéologues, dans leur effort pour distinguer l'être du savoir, ont été amenés à mieux décrire ce que nous pourrions appeler la « région ontologique » des existences. Sans préjuger des données de la psychologie animale et de la psychobiologie, il va de soi que la présence-au-monde décrite par ces idéologues caractérise un secteur — ou peut-être même l'ensemble — du monde animal. Mais, dans cet univers vivant, l'homme occupe pour nous une place privilégiée. D'abord parce qu'il peut être historique², c'est-à-dire se définir sans cesse par sa propre praxis à travers les changements subis ou provoqués et leur intériorisation puis le dépassement même des relations intériorisées. Ensuite parce qu'il se caractérise comme l'existant que nous sommes. En ce cas

2. Il ne faudrait pas définir l'homme par l'historicité — puisqu'il y a des sociétés sans histoire — mais par la possibilité permanente de vivre historiquement les ruptures qui bouleversent parfois les sociétés de répétition. Cette définition est nécessairement *a posteriori*, c'est-à-dire qu'elle naît au sein d'une société historique et qu'elle est en elle-même le résultat de transformations sociales. Mais elle revient s'appliquer sur les sociétés sans histoire de la même manière que l'histoire elle-même revient sur celles-ci pour les transformer — d'abord, par l'extérieur et ensuite, dans et par l'intériorisation de l'extériorité.

يُجد السائل أنه هو نفسه بالضبط المسئول ، أو إذا فضلنا ، أن الحقيقة الإنسانية هي الموجود الذي يثار في وجوده إشكال وجوده . ومن المسلم به أن هذا « الموجود - موضع - التساؤل » يجب أن يعتبر نفسه بوصفه تحديداً للبراكسيا ، وأن المعارضة النظرية لا تتدخل إلا باعتبارها لحظة مجردة من السياق الشامل . وفضلاً عن ذلك فإن المعرفة ذاتها هي بالإكراه عملية : فإنها تغير المعروف . لا بمعنى العقلانية الكلاسيكية . ولكنها كالتجربة في التمييز الصغرى ، تحول بالضرورة موضوعها .

وإذا تقتصر على أن ندرس ، في القطاع الأنطولوجي ، هذا الموجود المميز (مميز بالنسبة لنا) الذي هو الإنسان ، فمن المسلم به أن الوجودية تضع هي نفسها مسألة علاقاته الأساسية مع جملة الأنظمة التي نجتمعها تحت اسم الأنثروبولوجيا . وبالرغم من أن مجال الوجودية التطبيقي هو نظرياً أوسع ، فإنها عين الأنثروبولوجيا ، من حيث إنها تسعى لأن تعطي لنفسها أساساً . لنلاحظ ، في الواقع ، أن المشكلة هي نفسها التي كان يعرفها هوسرل بخصوص العلوم بصفة عامة : فالليكنائية الكلاسيكية مثلاً ، تستعمل المكان والزمان بوصفهما أوساطاً متجانسة ومتصلة ، ولكنها لا تتساءل عن الزمان ، ولا عن المكان ، ولا عن الحركة . وعلى نفس النحو إن علوم الإنسان لا تتساءل عن الإنسان : فهي تدرس تطور الوقائع الإنسانية وعلاقاتها ، ويبدو الإنسان كوسط له دلالة (يتحدد عن طريق الدلالات) تتكون فيه وقائع خاصة (بناءات مجتمعة ما ، وجماعة ما ، وتطور مؤسسات ، الخ .) . وهكذا عندما افترضنا أن التجربة قد أعطتنا المجموعة الكاملة للوقائع الخاصة بجماعة أيا كانت ، وأن الأنظمة الأنثروبولوجية قد أعادت ربط هذه الوقائع بواسطة علاقات موضوعية ومحددة بصرامة ، فإن « الحقيقة الإنسانية » لم تعد في متناولنا ، من حيث هي كذلك ، أكثر مما في متناولنا المكان الخاص بالهندسة أو الميكانيكا ، بموجب هذا السبب الأساسي وهو أن البحث لا يهدف إلى كشفه ، وإنما إلى إقامة قوانين وإلى إيضاح علاقات وظيفية أو مدارج .

le questionneur se trouve être précisément le questionné, ou, si l'on préfère, la réalité humaine est l'existant dont l'être est en question dans son être. Il va de soi que cet « être-en-question » doit se prendre comme une détermination de la praxis et que la contestation théorique n'intervient qu'à titre de moment abstrait du processus total. Au reste la connaissance même est forcément pratique : elle change le connu. Non pas au sens du rationalisme classique. Mais comme l'expérience, en microphysique, transforme nécessairement son objet.

En se réservant d'étudier, dans le secteur ontologique, cet existant privilégié (privilégié pour nous) qu'est l'homme, il va de soi que l'existentialisme pose lui-même la question de ses relations fondamentales avec l'ensemble des disciplines, qu'on réunit sous le nom d'anthropologie. Et — bien que son champ d'application soit théoriquement plus large — il est l'anthropologie elle-même ; en tant qu'elle cherche à se donner un fondement. Notons, en effet, que le problème est celui-là même que Husserl définissait à propos des sciences en général : la mécanique classique, par exemple, utilise l'espace et le temps comme des milieux homogènes et continus mais elle ne s'interroge ni sur le temps, ni sur l'espace, ni sur le mouvement. De la même façon, les sciences de l'homme ne s'interrogent pas sur l'homme : elles étudient le développement et les relations des faits humains et l'homme apparaît comme un milieu signifiant (déterminable par des significations) dans lequel des faits particuliers (structures d'une société, d'un groupe, évolution des institutions, etc.) se constituent. Ainsi, quand nous supposerions que l'expérience nous aurait donné la collection complète des faits concernant un groupe quelconque et que les disciplines anthropologiques auraient relié ces faits par des rapports objectifs et rigoureusement définis, la « réalité humaine » ne nous serait pas plus accessible, en tant que telle, que l'espace de la géométrie ou de la mécanique, par cette raison fondamentale que la recherche ne vise pas à la dévoiler mais à constituer des lois et à mettre au jour des relations fonctionnelles ou des processus.

ولكن في الحدود التي تروى فيها الأنثروبولوجيا، في لحظة معينة من تطورها، أنها تنكر الإنسان (عن طريق الرفض المنهجي للتجسيم) أو أنها تفترضه (كما يفعل الإثنولوجي في كل آن)، فلإنها تعلن ضمناً أنها تعرف ما هو وجود الحقيقة الإنسانية. وما بين الإثنولوجي وعالم الاجتماع - الذي لا يكون التاريخ في الأغلب بالنسبة له سوى الحركة التي تفسد نظام الخطوط - وبين المؤرخ - الذي يكون الاستمرار ذاته للبناءات بالنسبة له هو التغير الدائم - من فارق جوهري وتعارض إنما يستمد أصله لا من تنوع المناهج^(١) بقدر ما يستمد من تناقض أكثر عمقاً لمس المعنى ذاته للحقيقة الإنسانية. وإذا كانت الأنثروبولوجيا يلزم أن تكون كلا منظماً، فإنه يجب عليها أن تتخطى هذا التناقض - الذي لا يمكن أصله في المعرفة وإنما في الواقع ذاته - وأن تقوم بداتها كأنتروبولوجيا بنائية وتاريخية .

وعملية التكامل هذه تكون سهلة إذا أمكننا أن نضع شيئاً ماثلاً الماهية الإنسانية ، أى مجموعاً ثابتاً للتحديدات يمكننا ابتداء منها أن نعين مكاناً محدداً للموضوعات المدروسة. ولكن الاتفاق تام بين معظم الباحثين بصدد هذه النقطة، من أن تنوع الجماعات - منظوراً إليها من وجهة نظر مترامنة - وتطور الخصائص اللغوية للمجتمعات يمنع إقامة الأنثروبولوجيا على معرفة تصورية . ويكون من المستحيل العثور على «طبيعة إنسانية» مشتركة للموريا - مثلاً - وللإنسان التاريخي لمجتمعاتنا المعاصرة. ولكن على العكس من ذلك يقوم أو يمكن أن يقوم تواصل حقيقي - وفي مواقف معينة - فهم متبادل بين موجودات متميزة على هذا النحو (مثلاً بين الإثنولوجي وبين صغار الموريا الذين يتكلمون عن إحدى مقدساتهم). ولكي تأخذ حركة الأنثروبولوجيا في الاعتبار هاتين السمتين المتعارضتين (لا توجد طبيعة مشتركة، والتواصل ممكن دائماً) فلإنها تثير من جديد ونحت صورة جديدة «أيدولوجيا» الوجود .

(١) وفي الأنثروبولوجيا العقلية يمكن أن تكون متسقة ومنهجية .

Mais, dans la mesure où l'anthropologie, à un certain moment de son développement, s'aperçoit qu'elle nie l'homme (par refus systématique de l'anthropomorphisme) ou qu'elle le présuppose (comme l'ethnologue le fait à chaque instant), elle réclame implicitement de savoir quel est l'être de la réalité humaine. Entre un ethnologue ou un sociologue — pour qui l'histoire n'est trop souvent que le mouvement qui dérange les lignes — et un historien — pour qui la permanence même des structures est perpétuel changement — la différence essentielle et l'opposition tirent beaucoup moins leur origine de la diversité de méthodes¹ que d'une contradiction plus profonde qui touche au sens même de la réalité humaine. Si l'anthropologie doit être un tout organisé, elle doit surmonter cette contradiction — dont l'origine ne réside pas dans un Savoir mais dans la réalité elle-même — et se constituer d'elle-même comme anthropologie structurelle et historique.

Cette tâche d'intégration serait facile si l'on pouvait mettre au jour quelque chose comme une essence humaine, c'est-à-dire un ensemble fixe de déterminations à partir desquelles on pourrait assigner une place définie aux objets étudiés. Mais, l'accord est fait sur ce point entre la plupart des chercheurs, la diversité des groupes — envisagés du point de vue synchronique — et l'évolution diachronique des sociétés interdisent de fonder l'anthropologie sur un savoir conceptuel. Il serait impossible de trouver une « nature humaine » commune aux Muria — par exemple — et à l'homme historique de nos sociétés contemporaines. Mais inversement une communication réelle et, dans certaines situations, une compréhension réciproque s'établissent ou peuvent s'établir entre des existants aussi distincts (par exemple entre l'ethnologue et les jeunes Muria qui parlent de leur gothul). C'est pour tenir compte de ces deux caractères opposés (pas de nature commune, communication toujours possible) que le mouvement de l'anthropologie suscite à nouveau et sous une forme neuve « l'idéologie » de l'existence.

x. Dans une anthropologie rationnelle, elles pourraient être coordonnées et intégrées.

وهذه في الواقع تعتبر أن الحقيقة الإنسانية، في النطاق الذي تصنع نفسها فيه، تفلت من المعرفة المباشرة. إن تحديات الشخص لا تظهر إلا في مجتمع ينشأ دون انقطاع بتعيين عمل لكل واحد من أعضائه، ورابطة بإنتاج عمله وعلاقات إنتاج مع الأعضاء الآخرين، وبتعيين الكل في حركة دائمة للتجميع. ولكن هذه التحديدات ذاتها يدعمها ويستبطنها ويحيها (قبولاً أو رفضاً) مشروع شخصي له سمتان أساسيتان: فهو لا يمكنه بآية حال أن يتحدد بواسطة تصورات، وهو يكون دائماً، من حيث هو مشروع إنساني، قابلاً للفهم (عن حق إن لم يكن في الواقع). وتوضيح هذا الفهم لا يؤدي مطلقاً إلى العثور على المعاني المجردة التي يمكن لتنظيمها أن يعيده إلى المعرفة التصورية، وإنما يؤدي إلى أن يحدث ثانية، هو نفسه، الحركة الجدلية التي تمضي من المعطيات التي نعانيها وترتفع إلى النشاط ذات الدلالة. هذا الفهم الذي لا يتميز عن البراكسيا هو في الوقت ذاته الوجود المباشر (بما أنه يحدث بوصفه حركة الفعل) وأساس معرفة غير مباشرة للوجود (بما أنه يشمل وجود الآخر).

وينبغي أن نفهم من المعرفة غير المباشرة أنها تعني نتيجة التأمل في الوجود. وهذه المعرفة هي غير مباشرة، بمعنى أن جميع تصورات الأثر وبولوجيا، أيًا كانت، تفترضها دون أن تكون المعرفة ذاتها موضوعاً للتصورات. وأياً كان النظام الذي نواجهه فإن أكثر معانيه بساطة لن يكون مفهوماً دون أن نفهم مباشرة المشروع الذي يضمها، والسلبية كقاعدة للمشروع، والتجاوز إخراج الذات بالارتباط مع الآخر - غير الذات والآخر - غير الإنسان، والتعدي كنوسط بين المعطى الذي نعانيه والدلالة العملية، وأخيراً الحاجة كوجود خارج - عن الذات - في العالم لكائن عضوي عملي (١). وعبثاً نسعى لأن نحجبه بواسطة وضعية آلية، و«جشطلتية» شيئية: فإنه يبقى ويدعم الحديث. إن

(١) لا يتعاق الأمر بانكار الأسبقية للحاجة. ونحن نذكرها الأخيرة، بالعكس، لنشير إلى أنها تلخص في ذاتها كل البناءات الوجودية. إن الحاجة في تطورها السكالم هي تجاوز وتقي (نق التقي من حيث أنه يظهر كقص يسمى لا تكلو ذاته) وباتالي مجاوزة - نجاء (شروع ابتدائي).

Celle-ci, en effet, considère que la réalité humaine, dans la mesure où elle se fait, échappe au savoir direct. Les déterminations de la personne n'apparaissent que dans une société qui se construit sans cesse en assignant à chacun de ses membres un travail, un rapport au produit de son travail et des relations de production avec les autres membres, le tout dans un incessant mouvement de totalisation. Mais ces déterminations elles-mêmes sont soutenues, intériorisées et vécues (dans l'acceptation ou le refus) par un projet personnel qui a deux caractères fondamentaux : il ne peut en aucun cas se définir par des concepts; en tant que projet humain il est toujours compréhensible (en droit sinon en fait). Expliquer cette compréhension ne conduit nullement à trouver les notions abstraites dont la combinaison pourrait la restituer dans le Savoir conceptuel mais à reproduire soi-même le mouvement dialectique qui part des données subies et s'élève à l'activité signifiante. Cette compréhension qui ne se distingue pas de la praxis est à la fois l'existence immédiate (puisqu'elle se produit comme le mouvement de l'action) et le fondement d'une connaissance indirecte de l'existence (puisqu'elle comprend l'ex-istence de l'autre).

Par connaissance indirecte, il faut entendre le résultat de la réflexion sur l'existence. Cette connaissance est indirecte en ce sens qu'elle est pré-supposée par tous les concepts de l'anthropologie, quels qu'ils soient, sans faire elle-même l'objet de concepts. Quelle que soit la discipline envisagée, ses notions les plus élémentaires seraient incompréhensibles sans l'immédiate compréhension du projet qui les sous-tend, de la négativité comme base du projet, de la transcendance comme existence hors-de-soi en relation avec l'Autre-que-soi et l'Autre-que-l'homme, du dépassement comme médiation entre le donné subi et la signification pratique, du besoin enfin comme être-hors-de-soi-dans-le-monde d'un organisme pratique¹. Vainement cherche-t-on à la masquer par un positivisme mécaniste, par un « gestaltisme » chosiste : elle demeure et soutient le discours. La dialect-

1. Il ne s'agit pas de nier la priorité fondamentale du besoin; nous le citons en dernier, au contraire, pour marquer qu'il résume en lui toutes les structures existentielles. Dans son plein développement le besoin est transcendance et négativité (négarion de négation en tant qu'il se produit comme manque cherchant à se nier) donc dépassement-vers (pro-jet rudimentaire).

الجلد ذاته الذى لا يمكن أن يخلق موضوع تصورات ، لأن حركته تولدها وتفضيها جميعها — لا يبدو ، كتاريخ وكعقل تاريخي ، إلا على أساس من الوجود ؛ لأنه هو بذاته تطور للبراكسيا ، والبراكسيا لا يمكن بذاتها تصورها من غير الحاجة والتجاوز والمشروع . إن نفس استخدام هذه الألفاظ للدلالة على الوجود في بناءات انكشافه يبين لنا أنه يقبل الإشارة إليه . ولكن علاقة الإشارة بالشار إليه لا يمكن تصورها ، هنا ، في صورة دلالة عملية : فالحركة الدالة — من حيث إن اللغة هي في الوقت عينه اتجاه مباشر لكل واحد بالارتباط مع الآخرين وإنتاج إنساني — هي في ذاتها مشروع . وهذا يعني أن المشروع الوجودي سيكون في الكلمة التي تشير إليه ، لا بوصفه المشار إليه — الذي هو ، من حيث المبدأ ، في الخارج — وإنما بوصفه أساسه الأصلي ونفس بنائه . وليس من شك في أن نفس كلمة اللغة لها دلالة تصورية : فيمكن لجزء من اللغة أن يدل على الكل على نحو تصوري . ولكن اللغة ليست في الكلمة كالواقع الذي يؤسس كل تسمية . إنها بالأحرى العكس ، وكل كلمة هي اللغة كلها . إن كلمة « مشروع » تدل أصلاً على اتجاه إنساني معين (فنحن « نصنع » مشروعات) من شأنه أن يفترض المشروع والبناء الوجودي كأساس له . وهذه الكلمة ، من حيث هي كلمة ، ليست هي نفسها ممكنة إلا بوصفها تحقيقاً خاصاً للحقيقة الإنسانية من حيث هي مشروع . وبهذا المعنى فهي لا تظهر بذاتها المشروع الذي يبرز عنها إلا على نحو ما تحتفظ البضائع في نفسها بالعمل البشري الذي أنتجها وتحيله إلينا (١) .

بيد أن الأمر يتعلق هنا بسياق عقلي تماماً : ففي الواقع إن الكلمة ، بالرغم من أنها تشير على نحو تراجعي إلى فعلها ، فلأنها تحيل إلى الفهم الأساسي للحقيقة الإنسانية في كل واحد وفي الجميع . وهذا الفهم ، الذي هو دائماً بالفعل ، يكون معطى في كل براكسيا (فردية

(١) ويتبين أن يكون هذا أول الأمر — في مجتمعا — في صورة جعل الكلمة تسمية سحرية .

tique elle-même — qui ne saurait faire l'objet des concepts, parce que son mouvement les engendre et les dissout tous — n'apparaît, comme Histoire et comme Raison historique, que sur le fondement de l'existence, car elle est par elle-même le développement de la praxis et la praxis est en elle-même inconcevable sans le besoin, la transcendance, et le projet. L'utilisation même de ces vocables pour désigner l'existence dans les structures de son dévoilement nous indique qu'elle est susceptible de dénotation. Mais le rapport du signe au signifié ne peut être conçu, ici, dans la forme d'une signification empirique : le mouvement signifiant — en tant que le langage est à la fois, une attitude immédiate de chacun par rapport à tous et un produit humain — est lui-même projet. Cela signifie que le projet existentiel sera dans le mot qui le dénotera, non comme le signifié — qui, par principe, est dehors — mais comme son fondement originel et sa structure même. Et, sans doute, le mot même de langage a une signification conceptuelle : une partie du langage peut désigner le tout conceptuellement. Mais le langage n'est pas dans le mot comme la réalité qui fonde toute nomination; c'est plutôt le contraire et tout mot est tout le langage. Le mot « projet » désigne originellement une certaine attitude humaine (on « fait » des projets) qui suppose comme son fondement le pro-jet, structure existentielle; et ce mot, en tant que mot, n'est lui-même possible que comme effectuation particulière de la réalité humaine en tant qu'elle est pro-jet. En ce sens il ne manifeste par lui-même le projet dont il émane qu'à la façon dont la marchandise retient en elle et nous renvoie le travail humain qui l'a produite¹.

Cependant il s'agit ici d'un processus parfaitement rationnel : en effet le mot, bien qu'il désigne régressivement son acte, renvoie à la compréhension fondamentale de la réalité humaine en chacun et en tous; et cette compréhension, toujours actuelle, est donnée dans toute praxis (indivi-

1. Et cela doit être d'abord — dans notre société — sous forme de fétichisation du mot.

أو جماعية) وإن كان في صورة غير منهجية . وهكذا فإن الكلمات — حتى تلك التي لا تحاول الإحالة على نحو تراجمي إلى الفعل الجذلي الأساسي — تحتوى على إشارة تراجمية تحيل إلى فهم هذا الفعل . وتلك التي تحاول أن تكشف على نحو صريح عن البناء الوجودية تقتصر على الإشارة على نحو تراجمي إلى الفعل الانعكاسي من حيث إنه بناء للوجود وإجراء عملي ينجزه الوجود على نفسه . إن اللامعقولية الأصلية للمحاولة الكبرى كجاردية تختفى تماماً ليحل محلها ما هو مضاد للعقلية . والتصور ، في الواقع ، يتجه إلى الموضوع (سواء أكان هذا الموضوع خارج الإنسان أم فيه) ، ولهذا السبب بالذات ، يكون معرفة عقلية (١) . وبعبارة أخرى إن الإنسان، في اللغة ، يشير إلى نفسه من حيث هو موضوع للإنسان . ولكن في محاولة العثور ثانية على مصدر كل علامة ، وبالتالي كل موضوعية ، تعود اللغة على ذاتها لكي تشير إلى لحظات من الفهم يكون دائماً بالفعل بما أنه ليس شيئاً آخر سوى الوجود ذاته . ونحن إذا أعطينا أسماء لهذه اللحظات ، فإننا لا نحولها إلى معرفة — بما أن هذه تخص الباطن وما سوف نطلق عليه من بعد القصور الذاتي - العملي — ولكننا نعين المسار الشامل من القوة إلى الفعل بواسطة إشارات تحيل في آن واحد إلى الممارسة الانعكاسية وإلى محتوى الانعكاس المدرك . إن الحاجة والسلب والمحاوذة والمشروع والتجاوز تكون في الواقع كلا تركيبياً حيث تحتوى كل لحظة معينة على جميع اللحظات الأخرى . وهكذا يمكن للإجراء التأملى — من حيث هو فعل مفرد وله زمن — أن يتكرر بغير نهاية برمته في كل سياق جذلي سواء أكان فردياً أم جماعياً .

ولكن هذا الإجراء التأملى لن تكون به حاجة لأن يتكرر وسوف

(١) والخطأ هنا سيكون الاعتقاد بأن الفهم يحيل إلى الموضوعي . لأن موضوعي وذاتي هما سمتان متمازجتان ومكملتان للإنسان من حيث هو موضوع معرفة . وفي الواقع أن الأمر يتعلق بالفعل ذاته من حيث هو فعل ، أى متميز من حيث المبدأ عن النتائج (الموضوعية والذاتية) التي يؤدي إليها .

duelle ou collective) quoique dans une forme non systématique. Ainsi les mots — même ceux qui ne tentent pas de renvoyer régressivement à l'acte dialectique fondamental — contiennent une indication régressive qui renvoie à la compréhension de cet acte. Et ceux qui tentent de dévoiler explicitement les structures existentielles se bornent à dénoter régressivement l'acte réflexif en tant qu'il est une structure de l'existence et une opération pratique que l'existence effectue sur elle-même. L'irrationalisme originel de la tentative kierkegaardienne disparaît entièrement pour faire place à l'anti-intellectualisme. Le concept, en effet, vise l'objet (que cet objet soit hors de l'homme ou en lui) et, précisément pour cela, il est Savoir intellectuel². Dans le langage, autrement dit, l'homme se désigne en tant qu'il est l'objet de l'homme. Mais dans l'effort pour retrouver la source de tout signe et par conséquent, de toute objectivité, le langage se retourne sur lui-même pour indiquer les moments d'une compréhension perpétuellement en acte puisqu'elle n'est rien d'autre que l'existence elle-même. En donnant des noms à ces moments, on ne les transforme pas en Savoir — puisque celui-ci concerne l'intellectuel et ce que nous appellerons plus loin le pratico-inerte — mais on jalonne l'actualisation compréhensive par des indications qui renvoient simultanément à la pratique réflexive et au contenu de la réflexion compréhensive. Besoin, négativité, dépassement, projet, transcendance forment en effet une totalité synthétique où chacun des moments désignés contient tous les autres. Ainsi l'opération réflexive — en tant qu'acte singulier et daté — peut être indéfiniment répétée. Par là-même, la dialectique s'engendre indéfiniment tout entière dans chaque processus dialectique, qu'il soit individuel ou collectif.

Mais cette opération réflexive n'aurait nul besoin d'être répétée, et se

2. L'erreur serait, ici, de croire que la compréhension renvoie au subjectif. Car subjectif et objectif sont deux caractères opposés et complémentaires de l'homme en tant qu'objet de savoir. En fait, il s'agit de l'action elle-même en tant qu'elle est action, c'est-à-dire distincte par principe des résultats (objectifs et subjectifs) qu'elle engendre.

يتحول إلى معرفة صورية إذا كان يمكن لحثواه أن يوجد بنفسه وأن يفصل عن الأفعال العينية التاريخية والمحددة بدقة بواسطة الموقف . إن الدور الحقيقي «لأيديولوجيات الوجود» ليس هو وصف «حقيقة إنسانية» مجردة لم توجد إطلاقاً ، وإنما هو تذكر الأنثروبولوجيا دون انقطاع بالبعد الوجودي للسياق المدرس . إن الأنثروبولوجيا لا تدرس سوى موضوعات . والإنسان هو الموجود الذي عن طريقه يكتسب الإنسان سمة التحول - إلى - موضوع . ولن تستحق الأنثروبولوجيا اسمها إلا إذا أبدلت بدراسة الموضوعات الإنسانية موضوعات السياقات المختلفة للتحول - إلى - موضوع . ودورها هو أن تقيم معرفتها على المعرفة العقلية والفاهمة ، أى أن التجميع التاريخي لن يكون ممكناً إلا إذا فهمت الأنثروبولوجيا نفسها بدلا من أن تجهل ذاتها . إن فهم الذات وفهم الآخر والوجود والفعل هو حركة واحدة بعينها تؤسس المعرفة المباشرة والتصورية على المعرفة اللامباشرة والفاهمة ، ولكن دون أن تترك إطلاقاً ما هو عيني ، أعم التاريخ ، أو بتعبير أكثر دقة هو حركة تفهم ما تعرفه . هذا الدوران الدائم للتعقل في التفهم ، وبالعكس الهبوط الدائم الذي يدخل التفهم في التعقل بوصفه بعداً للـ معرفة العقلية في قلب المعرفة ، إنما هو عين ازدواج الدلالة لنظام لا يكون فيه السائل والسؤال والمستول سوى شئ واحد .

هذه الاعتبارات تسمح بأن تفهم لم يمكننا أن نعلن في الوقت نفسه أننا على اتفاق مع الماركسية وأن نحفظ مؤقتاً باكتفاء الأيديولوجية الوجودية . وفي الواقع ليس ثمة شك في أن الماركسية تبدو اليوم بوصفها الأنثروبولوجيا الوحيدة الممكنة التي يلزم أن تكون تاريخية وبنائية معاً . وهي الوحيدة ، في الوقت ذاته ، التي تتناول الإنسان في مجموعه أى ابتداء من مادية حالته . ولا أحد يمكنه أن يقترح عليها نقطة انطلاق أخرى لأن هذا يعني تقديم إنسان آخر إليها كموضوع للدراسة . ونحن نكشف داخل حركة الفكر الماركسي شقاً ، إلى حد أن الماركسية تميل ، رغماً عنها ، إلى حذف السائل من بحثها وإلى أن تجعل من السؤل موضوع معرفة مطلقة . والمعاني نفسها التي يستخدمها

transformerait en un savoir formel si son contenu pouvait exister par soi-même et se séparer des actions concrètes, historiques et rigoureusement définies par la situation. Le véritable rôle des « idéologies de l'existence » n'est pas de décrire une abstraite « réalité humaine » qui n'a jamais existé, mais de rappeler sans cesse à l'anthropologie la dimension existentielle des processus étudiés. L'anthropologie n'étudie que des objets. Or, l'homme est l'être par qui le devenir-objet vient à l'homme. L'anthropologie ne méritera son nom que si elle substitue à l'étude des objets humains celle des différents processus du devenir-objet. Son rôle est de fonder son savoir sur le non-savoir rationnel et compréhensif, c'est-à-dire que la totalisation historique ne sera possible que si l'anthropologie se comprend au lieu de s'ignorer. Se comprendre, comprendre l'autre, exister, agir : un seul et même mouvement qui fonde la connaissance directe et conceptuelle sur la connaissance indirecte et compréhensive, mais sans jamais quitter le concret, c'est-à-dire l'histoire ou, plus exactement, qui comprend ce qu'il sait. Cette perpétuelle dissolution de l'intellection dans la compréhension et, inversement, la perpétuelle redescente qui introduit la compréhension dans l'intellection comme dimension de non-savoir rationnel au sein du savoir, c'est l'ambiguïté même d'une discipline dans laquelle le questionneur, la question et le questionné ne font qu'un.

Ces considérations permettent de comprendre pourquoi nous pouvons à la fois nous déclarer en accord profond avec la philosophie marxiste et maintenir provisoirement l'autonomie de l'idéologie existentielle. Il n'est pas douteux en effet que le marxisme apparaisse aujourd'hui comme la seule anthropologie possible qui doive être à la fois historique et structurelle. C'est la seule, en même temps, qui prenne l'homme dans sa totalité, c'est-à-dire à partir de la matérialité de sa condition. Nul ne peut lui proposer un autre point de départ car ce serait lui offrir un autre homme comme objet de son étude. C'est à l'intérieur du mouvement de pensée marxiste que nous découvrons une faille, dans la mesure où, en dépit de lui-même, le marxisme tend à éliminer le questionneur de son investigation et à faire du questionné l'objet d'un Savoir absolu. Les notions même qu'utilise la

البحث الماركسي ليصف مجتمعنا التاريخي — استغلال ، اغتراب ، عمل تائم ، تشيؤ ، الخ — هي بالذقة تلك التي تحيل على نحو أكثر مباشرة إلى البناءات الوجودية . إن نفس معنى البراكسيا ومعنى الجدل — المرتبطان على نحو لا يقبل الاقصال — يتعارضان مع الفكرة العقلية عن المعرفة . ولكي فصل إلى النقطة الرئيسية ، إن العمل ، بما أنه إعادة تكوين الإنسان لحياته ، لا يمكن أن يحفظ بأي معنى إذا كان بناؤه الأساسي ليس هو أن يشرع . وابتداء من هذا القص — الذي يتعلق بالحدث التاريخي وليس بنفس مبادئ المذهب — يجب على الوجودية ، في قلب الماركسية وانطلاقاً من قصس المعطيات ، ومن نفس المعرفة ، أن تحاول بدورها — وليكن هذا بصفة تجريبية — التفسير الجدل للتاريخ . إنها لا تطرح شيئاً للبحث مرة ثانية ، سوى حتمية آلية ليست بالضبط ماركسية وقد أدخلت من الخارج إلى هذه الفلسفة الجامعة . إنها تريد ، هي الأخرى ، أن تضع الإنسان في طبقته وفي الصراعات التي تجعله في مواجهة الطبقات الأخرى ابتداء من غط الإنتاج وعلاقاته . ولكنها تستطيع محاولة هذا « الموقف » ابتداء من الوجود ، أي من الفهم — إنها تجعل من نفسها تساؤلاً وسؤالاً بقل ما هي سائل . إنها لا تعارض الفردية اللا معقولة للفرد بالمعرفة الكلية ، كما يعارض كيركجارد هجل . ولكنها تبقى في المعرفة ذاتها وفي كلية التصورات أن تعيد إدخال الفرد الذي لا يمكن تعليه للمغامرة البشرية .

هكذا يمثل فهم الوجود بوصفه الأساس البشري للأثر وبولوجيا الماركسية . ومع ذلك يلزم ، في هذا المجال ، التحرز من خلط قاذح للنتائج . ففي الواقع في نظام المعرفة ، تعرض أولاً المعارف الخاصة بالمبدأ أو أسس البناء العلمي ، حتى إذا ظهرت — وغالباً ما يكون الأمر كذلك — لاحقة على التحديدات التجريبية . ونحن نستبطن منها تحديدات المعرفة على نفس النحو الذي نقيم عليه بناء بعد أن تثبت من أسسه . ولكن الأساس نفسه هو معرفة ، وإذا أمكننا أن نستبطن منه بعض قضايا سبق أن ضمنها التجربة ، فذلك أننا قد استنتاجناه ابتداء منها بوصفه الفرض الأكثر عمومية . وعلى العكس من ذلك إن

recherche marxiste pour décrire notre société historique — exploitation, aliénation, fétichisation, réification, etc. — sont précisément celles qui renvoient le plus immédiatement aux structures existentielles. La notion même de praxis et celle de dialectique — inséparablement liées — sont en contradiction avec l'idée intellectualiste d'un savoir. Et, pour arriver au principal, le travail, autant que reproduction par l'homme de sa vie, ne peut conserver aucun sens si sa structure fondamentale n'est pas de pro-jeter. A partir de cette carence — qui tient à l'événement et non aux principes mêmes de la doctrine — l'existentialisme, au sein du marxisme et partant des mêmes données, du même Savoir, doit tenter à son tour — fût-ce à titre d'expérience — le déchiffrement dialectique de l'Histoire. Il ne remet rien en question, sauf un déterminisme mécaniste qui n'est précisément pas marxiste et qu'on a introduit du dehors dans cette philosophie totale. Il veut, lui aussi, situer l'homme dans sa classe et dans les conflits qui l'opposent aux autres classes à partir du mode et des relations de production. Mais il peut tenter cette « situation », à partir de l'existence, c'est-à-dire de la compréhension; il se fait questionner et question en tant que questionneur; il n'oppose pas, comme Kierkegaard à Hegel, la singularité irrationnelle de l'individu au Savoir universel. Mais il veut dans le Savoir même et dans l'universalité des concepts réintroduire l'indépassable singularité de l'aventure humaine.

Ainsi la compréhension de l'existence se présente comme le fondement humain de l'anthropologie marxiste. Toutefois, en ce domaine, il faut se garder d'une confusion lourde de conséquences. En effet, dans l'ordre du Savoir, les connaissances de principe ou les fondements d'un édifice scientifique, même lorsqu'elles sont apparues — ce qui est ordinairement le cas — postérieurement aux déterminations empiriques, sont exposées d'abord; et l'on déduit d'elles les déterminations du Savoir de la même manière que l'on construit un bâtiment après avoir assuré ses fondations. Mais c'est que le fondement lui-même est connaissance et si l'on peut en déduire certaines propositions déjà garanties par l'expérience, c'est qu'on l'a induit à partir d'elles comme l'hypothèse la plus générale. Par contre le fonde-

أساس الماركسية ، بوصفها أنثروبولوجيا تاريخية وبنائية ، هو الإنسان نفسه ، من حيث إن الوجود البشرى وفهم ما هو بشرى ليسا قابلين للانفصال. إن المعرفة الماركسية ، تاريخياً ، تبحث أساسها في لحظة معينة من تطورها ، وهذا الأساس يظهر مقتعاً : إنه لا يظهر باعتباره الأسس العملية للنظرية ولكن بوصفه ما يرفض من حيث المبدأ كل معرفة نظرية . وهكذا إن فردية الوجود تمثل عند كيركجارد بوصفها ما يمكن ، من حيث المبدأ ، خارج النسق الهيجلي (أى خارج المعرفة الشاملة) ، بوصفها ما لا يمكنه أبداً أن يفكر في ذاته وإنما أن يعيش في فعل الإيمان. فلا يمكن إذن أن نحاول المسار الجدل لإعادة الوجود غير المعروف إلى قلب المعرفة بوصفه أساساً بما أن الاتجاهات الحاضرة — المعرفة المثالية ، والوجود الروحي — لا يمكنها أن تدعى الواحدة أو الأخرى الإخراج إلى الفعل المحسوس . وهذان الحدان يلخصان بصورة مجردة التناقض المقبل . إن تطور المعرفة الأنثروبولوجية لا يمكنه أن يؤدى عندئذ إلى تركيب هذه الأوضاع الصورية. فحركة الأفكار — مثل حركة المجتمع — يلزمها أولاً أن تعرض الماركسية بوصفها الصورة الوحيدة الممكنة عن معرفة عينية حقيقية . وكما لاحظنا في البداية ، إن ماركسية ماركس ، إذ تشير إلى التعارض الجدلي بين المعرفة والوجود ، قد احتوت بصفة ضمنية على الحاجة إلى أساس وجودي للنظرية. وفضلاً عن ذلك فإنه لكي تأخذ المعاني مثل التشيؤ أو الاعتراض كل معناها ، كان يلزم أن يكون السائل والمستول ليسا إلا واحداً. فماذا يمكن أن تكون العلاقات الإنسانية حتى يمكن لهذه العلاقات أن تظهر في بعض مجتمعات محددة بوصفها علاقات الأشياء فيما بينها؟ إذا كان تشيؤ الروابط الإنسانية أمراً ممكناً ، فلذلك لأن هذه الروابط ، حتى مع تشيؤها ، تتميز أساساً عن علاقات الشئ . وماذا يجب أن يكون الكائن العضوى العملى الذى بعيد صياغة حياته بواسطة العمل ، كى يكون عمله مغترباً ، وتكون أخيراً حقيقته ذاتها مغتربة ، أى يعودان عليه لتحديده باعتباره آخرين؟ ولكن الماركسية ، الناجمة عن الصراع الاجتماعى ، كان يجب عليها ، قبل أن تعود إلى مشاكلها ، أن تضطلع كلية بدورها كفلسفة عملية ، أى

ment du marxisme, comme anthropologie historique et structurelle, c'est l'homme même, en tant que l'existence humaine et la compréhension de l'humain ne sont pas séparables. Historiquement, le Savoir marxiste produit son fondement à un certain moment de son développement et ce fondement se présente masqué : il n'apparaît pas comme les fondations pratiques de la théorie mais comme ce qui repousse par principe toute connaissance théorique. Ainsi la singularité de l'existence se présente chez Kierkegaard comme ce qui, par principe, se tient en dehors du système hégélien (c'est-à-dire du Savoir total), comme ce qui ne peut aucunement se penser mais seulement se vivre dans l'acte de foi. La démarche dialectique de la réintégration de l'existence non vue au cœur du Savoir comme fondement ne pouvait alors être tentée puisque les attitudes en présence — Savoir idéaliste, existence spiritualiste — ne pouvaient prétendre ni l'une ni l'autre à l'actualisation concrète. Ces deux termes esquissaient dans l'abstrait la contradiction future. Et le développement de la connaissance anthropologique ne pouvait conduire alors à la synthèse de ces positions formelles : le mouvement des idées — comme le mouvement de la société — devait produire d'abord le marxisme comme seule forme possible d'un Savoir réellement concret. Et, comme nous l'avons marqué au début, le marxisme de Marx, en marquant l'opposition dialectique de la connaissance et de l'être, contenait à titre implicite l'exigence d'un fondement existentiel de la théorie. Au reste, pour que des notions comme la réification ou l'aliénation prennent tout leur sens, il eût fallu que le questionneur et le questionné ne fassent qu'un. Que peuvent être les relations humaines pour que ces relations puissent apparaître dans certaines sociétés définies comme les relations des choses entre elles ? Si la réification des rapports humains est possible, c'est que ces rapports, même réifiés, sont principiellement distincts des relations de chose. Que doit être l'organisme pratique qui reproduit sa vie par le travail, pour que son travail et, finalement, sa réalité même soient aliénés, c'est-à-dire reviennent sur lui pour le déterminer en tant qu'autre ? Mais le marxisme, né de la lutte sociale, devait, avant de revenir sur ces problèmes, assumer pleinement son rôle de philosophie pratique, c'est-

كنظرية توضح البراكسيا الاجتماعية والسياسية. ويرتب على هذا نقص بالغ داخل الماركسية المعاصرة، أعنى أن استعمال المعاني المذكورة آنفاً - وكثير غير ها - يحيل إلى فهم للحقيقة الإنسانية منعدم. وهذا النقص ليس - كما يدعى بعض الماركسيين اليوم - فراغاً في موضع معين، أو فجوة في بناء المعرفة: إنه غير قابل للإدراك وحاضر في كل مكان؛ إنه فقر دم عام.

وليس هناك أدنى شك في أن فقر الدم العملي هذا يصبح فقر دم في الإنسان الماركسي - أى فينا نحن، أهل القرن العشرين، بما أن إطار المعرفة الذي لا يمكن تخليه هو الماركسية وبما أن هذه تضيء البراكسيا الفردية والجماعية الخاصة بنا، وبالتالي تحدّدنا في وجودنا. حوالى عام ١٩٤٩ غطت ملصقات عديدة جدران وارسو: «السل يعطل الإنتاج». وكانت تستمد مصدرها من قرار للحكومة وكان هذا القرار يبدو صادراً عن شعور طيب. ولكن محتواها يشير بصراحة أكثر من أى ملصق آخر إلى أى حد قد أقصى الإنسان عن أنثروبولوجيا تريد أن تكون معرفة خالصة. فالسل هو موضوع معرفة عملية: فالطبيب يعرفه لكي يبرئ منه، والحزب يحدد أهميته في بولندا بواسطة إحصائيات. ويكفى أن نعيد ربط هذه الإحصائيات بواسطة حسابات الإنتاج (التغيرات الكمية للإنتاج في كل وحدة صناعية بالنسبة إلى عدد حالات السل) لكي نحصل على قانون من نموذج وِـد (هـ) حيث يلعب السل دور المتغير المستقل. ولكن هذا القانون، وهو عينه الذي يمكن أن نقرأه على هذه الملصقات الدعائية، إذ يحذف تماماً المصائب بالسل، ويأبى عليه حتى الدور الابتدائي كوسيط بين المرض وعدد المنتجات المصنوعة، يكشف عن اغتراب جديد ومزدوج: ففي مجتمع اشتراكي، في لحظة معينة من نموه، يكون العامل مغترباً عن الإنتاج. وفي النظام النظري - العملي يكون الأساس البشري للأثروبولوجيا مبدداً بواسطة المعرفة.

إن هذا الإبعاد للإنسان، وإخراجه من المعرفة الماركسية، هو بالتحديد الذي أوجب إحداث نهضة للفكر الوجودي خارج التجميع التاريخي للمعرفة. إن العلم الإنساني

à-dire de théorie éclairant la praxis sociale et politique. Il en résulte un manque profond à l'intérieur du marxisme contemporain, c'est-à-dire que l'usage des notions précitées — et de bien d'autres — renvoie à une compréhension de la réalité humaine qui fait défaut. Et ce manque n'est pas — comme certains marxistes le déclarent aujourd'hui — un vide localisé, un trou dans la construction du Savoir : il est insaisissable et partout présent, c'est une anémie généralisée.

Nul doute que cette anémie pratique devienne une anémie de l'homme marxiste — c'est-à-dire de nous, hommes du XX^e siècle, en tant que le cadre indépassable du Savoir est le marxisme et en tant que ce marxisme éclaire notre praxis individuelle et collective, donc nous détermine dans notre existence. Vers 1949, de nombreuses affiches ont couvert les murs de Varsovie : « La tuberculose freine la production. » Elles tiraient leur origine de quelque décision du gouvernement et cette décision partait d'un bien bon sentiment. Mais leur contenu marque plus évidemment que n'importe quel autre, à quel point l'homme est éliminé d'une anthropologie qui se veut pur savoir. La tuberculose est objet d'un Savoir pratique : le médecin la connaît pour la guérir; le parti détermine son importance en Pologne par des statistiques. Il suffira de relier celles-ci par des calculs aux statistiques de production (variations quantitatives de la production dans chaque ensemble industriel en proportion du nombre des cas de tuberculose) pour obtenir une loi du type $y = f(x)$ où la tuberculose joue le rôle de variable indépendante. Mais cette loi, celle même qu'on pouvait lire sur ces affiches de propagande, en éliminant totalement le tuberculeux, en lui refusant jusqu'au rôle élémentaire de médiateur entre la maladie et le nombre des produits usinés, révèle une aliénation nouvelle et double : dans une société socialiste, à un certain moment de sa croissance, le travailleur est aliéné à la production; dans l'ordre théorético-pratique le fondement humain de l'anthropologie est englouti par le Savoir.

C'est précisément cette expulsion de l'homme, son exclusion du Savoir marxiste, qui devait produire une renaissance de la pensée existentialiste en dehors de la totalisation historique du Savoir. La science humaine se

يتحجر في اللا إنساني وتسعى الحقيقة - البشرية لأن تفهم ذاتها خارج العلم . ولكن التعارض يكون ، هذه المرة ، تعارضاً بين ما يتطلب مباشرة تعديبه التركيبي . فالماركسية تنحل إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية إذا لم تسترد إليها الإنسان ذاته كأساس لها . ولكن هذا الفهم ، الذي ليس شيئاً آخر سوى الوجود ذاته ، ينكشف في الوقت ذاته بواسطة الحركة التاريخية للماركسية ، وبواسطة التصورات التي توضحه على نحو غير مباشر (اغتراب ، الخ) وفي الوقت نفسه بواسطة الاغترابات الجديدة التي تولد من تناقضات المجتمع الاشتراكي والتي تكشف له عن هجره ، أي عدم تناظر الوجود والمعرفة العملية : وهو لا يمكنه أن يفكر في نفسه إلا بالفاظ ماركسية ولا أن يفهم نفسه إلا بوصفه وجوداً مغترباً ، وإلا بوصفه حقيقة - بشرية تحولت إلى شئ . إن اللحظة التي تتعدى هذا التعارض يجب أن تسترد الفهم إلى المعرفة بوصفها أساساً غير نظري له . وبعبارة أخرى ، إن أساس الأنثروبولوجيا هو الإنسان ذاته ، لا كموضوع للمعرفة العملية ولكن ككائن عضوي عملي يحدث المعرفة بوصفها لحظة من البراكسيا الخاصة به . واسترجاع الإنسان كوجود عيني ، إلى قلب أنثروبولوجيا ، بوصفه دعائمها الدائمة ، يبدو بالضرورة كمرحلة للتحويل - إلى - عالم للفلسفة . وبهذا المعنى لا يمكن لأساس الأنثروبولوجيا أن يسبقها (لا تاريخياً ولا منطقياً) : فإذا كان الوجود يسبق في فهمه الحر لذاته معرفة الاغتراب أو الاستغلال ، فإنه يلزم افتراض أن التطور الحر للكائن العضوي العملي قد سبق تاريخياً سقوطه وعبوديته الحاليين (وعندما يثبت هذا ، فإن هذا الحق للتقدم التاريخي لن يجعلنا نتقدم أبداً في فهمنا بما أن الدراسة التي تستعيد المجتمعات التي اختفت تم اليوم في ضوء وسائل فنية صناعية لإعادة وخلال الاغترابات التي تقيدنا) . أو إذا تمسكنا بأسبقية منطقية فيلزم أن نفترض أن حرية المشروع يمكن أن تتلاقى في حقيقتها التامة تحت اغترابات مجتمعا وأنه يمكننا أن نمضي جديلاً من الوجود العيني وشاملاً حرته إلى التغيرات المتنوعة التي تشوه في المجتمع الحالي .

fige dans l'inhumain et la réalité-humaine cherche à se comprendre hors de la science. Mais, cette fois, l'opposition est de celles qui exigent directement leur dépassement synthétique. Le marxisme dégènera en une anthropologie inhumaine s'il ne réintègre en soi l'homme même comme son fondement. Mais cette compréhension, qui n'est autre que l'existence elle-même, se dévoile à la fois par le mouvement historique du marxisme, par les concepts qui l'éclairent indirectement (aliénation, etc.) et à la fois par les nouvelles aliénations qui naissent des contradictions de la société socialiste et qui lui révèlent son délaissement, c'est-à-dire l'incommensurabilité de l'existence et du Savoir pratique. Il ne peut se penser qu'en termes marxistes et se comprendre que comme existence aliénée,

que comme réalité-humaine chosifiée. Le moment qui dépassera cette opposition doit réintégrer la compréhension dans le Savoir comme son fondement non théorique. En d'autres termes, le fondement de l'anthropologie c'est l'homme lui-même, non comme objet du Savoir pratique mais comme organisme pratique produisant le Savoir comme un moment de sa praxis. Et la réintégration de l'homme, comme existence concrète, au sein d'une anthropologie, comme son soutien constant, apparaît nécessairement comme une étape de « devenir-monde » de la philosophie. En ce sens le fondement de l'anthropologie ne peut la précéder (ni historiquement ni logiquement) : si l'existence précédait dans sa libre compréhension d'elle-même la connaissance de l'aliénation ou de l'exploitation, il faudrait supposer que le libre développement de l'organisme pratique a précédé historiquement sa déchéance et sa captivité présentes (et quand cela serait établi, cette préséance historique ne nous avancerait guère dans notre compréhension puisque l'étude rétrospective de sociétés disparues se fait aujourd'hui dans l'éclairage des techniques de restitution et à travers les aliénations qui nous enchaînent). Ou, si l'on s'en tient à une priorité logique, il faudrait supposer que la liberté du projet pourrait se retrouver dans sa réalité plénière sous les aliénations de notre société et qu'on pourrait passer dialectiquement de l'existence concrète et comprenant sa liberté aux altérations diverses qui la défigurent dans la société présente.

وهذا الفرض منتهى المعنى : حقاً إننا لا نستعبد الإنسان إلا إذا كان حراً. ولكن بالنسبة للإنسان التاريخي الذي يعرف نفسه ويفهم نفسه، فإن هذه الحرية العملية لا تندر كـنفسها إلا كشرط دائم وعيني للعبودية، أي خلال هذه العبودية وبواسطتها باعتبارها ما يجعل الحرية ممكنة، كأساس لها. هكذا تعتمد المعرفة الماركسية على الإنسان المغترب. ولكنها إذا لم تكن تريد أن تجعل من المعرفة تيممة وأن تذيب الإنسان في معرفة اغتراباته، فإنه لا يكفي أن تصف تقدم العاصمة أو نظام الاستعمار : يلزم أن يفهم السائل كيف أن المسئول — أي هو نفسه — يوجد انحرافه، وكيف يتعداه ويغترب في هذا التعدي ذاته. يلزم أن يتعدى فكره نفسه في كل لحظة التناقض الباطني الذي يربط فهم الإنسان - الفاعل بمعرفة الإنسان - الموضوع، وأن يشتق تصورات جديدة، وتحديدات للمعرفة تنبثق من الفهم الوجودي وتنظم حركة محتواها على المسار الجدلي. إن الفهم، بتنوعه — كحركة حية للكائن العضوي العملي — لا يمكن أن يكون له مجال إلا في موقف عيني، من حيث إن المعرفة النظرية تضيء وتفسر هذا الموقف.

وهكذا إن استتلال الأبحاث الوجودية ينتج بالضرورة عن سلبية الماركسيين (وليس عن الماركسية). ومادام المذهب لا يقر بفقر دمه، ومادام سوف يشيد معرفة على ميثاقين دوجماتية (جدل الطبيعة) بدلا من أن يقيمها على فهم الإنسان الحي، ومادام يرفض الأيديولوجيات تحت اسم اللاعقلية، الأيديولوجيات التي تريد — كما فعل ماركس — فصل الوجود عن المعرفة وتشييد معرفة الإنسان، في الأنثروبولوجيا، على الوجود الإنساني، فإن الوجودية ستمضي في أبحاثها. وهذا يعني أنها ستحاول إلقاء الضوء على معطيات المعرفة الماركسية بواسطة المعارف غير المباشرة (أي، كما قلنا، بواسطة كلمات تشير تراجيعاً إلى بناءات وجودية) وإحداث معرفة حقيقية شاملة في إطار الماركسية من شأنها أن تعثر ثانية على الإنسان في العالم الاجتماعي وتتابعه في البراكسيا الخاصة به، أو بتعبير أفضل، في المشروع الذي يلقي به نحو الممكنات الاجتماعية ابتداء من موقف محدد. إنه يبدو كجزء.

Cette hypothèse est absurde : certes, on n'asservit l'homme que s'il est libre. Mais pour l'homme historique qui se sait et se comprend, cette liberté pratique ne se saisit que comme condition permanente et concrète de la servitude, c'est-à-dire à travers cette servitude et par elle comme ce qui la rend possible, comme son fondement. Ainsi le Savoir marxiste porte sur l'homme aliéné, mais s'il ne veut pas fétichiser la connaissance et dissoudre l'homme dans la connaissance de ses aliénations, il ne suffit pas qu'il décrive le procès du capital ou le système de la colonisation : il faut que le questionneur comprenne comment le questionné — c'est-à-dire lui-même — existe son aliénation, comment il la dépasse et s'aliène dans ce dépassement même; il faut que sa pensée même dépasse à chaque instant la contradiction intime qui unit la compréhension de l'homme-agent à la connaissance de l'homme-objet et qu'elle forge de nouveaux concepts, déterminations du Savoir qui émergent de la compréhension existentielle et qui règlent le mouvement de leurs contenus sur sa démarche dialectique. Diversement, la compréhension — comme mouvement vivant de l'organisme pratique — ne peut avoir lieu que dans une situation concrète, en tant que le Savoir théorique illumine et déchiffre cette situation.

Ainsi l'autonomie des recherches existentielles résulte nécessairement de la négativité des marxistes (et non du marxisme). Tant que la doctrine ne reconnaîtra pas son ennemie, tant qu'elle fondera son Savoir sur une métaphysique dogmatique (dialectique de la Nature) au lieu de l'appuyer sur la compréhension de l'homme vivant, tant qu'elle repoussera sous le nom d'irrationalisme les idéologies qui — comme l'a fait Marx — veulent séparer l'être du Savoir et fonder, en anthropologie, la connaissance de l'homme sur l'existence humaine, l'existentialisme poursuivra ses recherches. Cela signifie qu'il tentera d'éclairer les données du Savoir marxiste par les connaissances indirectes (c'est-à-dire, nous l'avons vu, par des mots qui dénotent régressivement des structures existentielles) et d'engendrer

dans le cadre du marxisme une véritable connaissance compréhensive qui retrouvera l'homme dans le monde social et le suivra dans sa praxis ou, si l'on préfère, dans le projet qui le jette vers les possibles sociaux à partir d'une situation définie. Il apparaîtra donc comme un fragment

من النسق قد سقط خارج المعرفة . وابتداء من اليوم الذى يبدأ فيه البحث الماركسى يتناول البعد الإنسانى (أى المشروع الوجودى) كأساس للمعرفة الأنثروبولوجية ، لن يعود هناك مبرر لوجود الوجودية : وإذ تكون قد تمثلتها وتعدتها واحتفظت بها الحركة الشاملة للفلسفة، فلنما ستكف عن أن تكون بحثاً خاصاً لكى تصبح الأساس لكل البحث . إن الملاحظات التى قمنا بها خلال المقال الحالى تهدف ، فى الحدود الضيقة المتاحة لنا ، إلى التعجيل بلحظة الذوبان هذه .

du système, tombé hors du Savoir. A partir du jour où la recherche marxiste prendra la dimension humaine (c'est-à-dire le projet existentiel) comme le fondement du Savoir anthropologique, l'existentialisme n'aura plus de raison d'être : absorbé, dépassé et conservé par le mouvement totalisant de la philosophie, il cessera d'être une enquête particulière pour devenir le fondement de toute enquête. Les remarques que nous avons faites au cours du présent essai visent, dans la faible mesure de nos moyens, à hâter le moment de cette dissolution.

الفهرس

القسم الاول : نقد الأنطولوجيا	٦٩ - ٥
ملاحظات منهجية	١٠ - ٥
أولا : نقد الخطوط الأساسية في أنطولوجيا سارتر	٣٢ - ١١
ثانيا : نقد المقولة الرئيسية في فلسفة سارتر	٥١ - ٣٣
ثالثا : نقد الحرية في فلسفة سارتر	٦٩ - ٥٢
القسم الثاني : من الوجود إلى الجدل	١٠١ - ٧٠
أولا : من سنة ١٩٣٤ إلى سنة ١٩٤٧	٨٠ - ٧٠
ثانيا : إعادة الإنسان داخل الماركسية	٩٤ - ٨١
ثالثا : العمل - التبادل - الندرة - الحاجة - الصراع	١٠١ - ٩٥
خاتمة	١٠٦ - ١٠٢
القسم الثالث : ترجمة نص من «نقد العقل الجليل»	
مسائل منهجية : خاتمة	١٣٣ - ١٠٨

